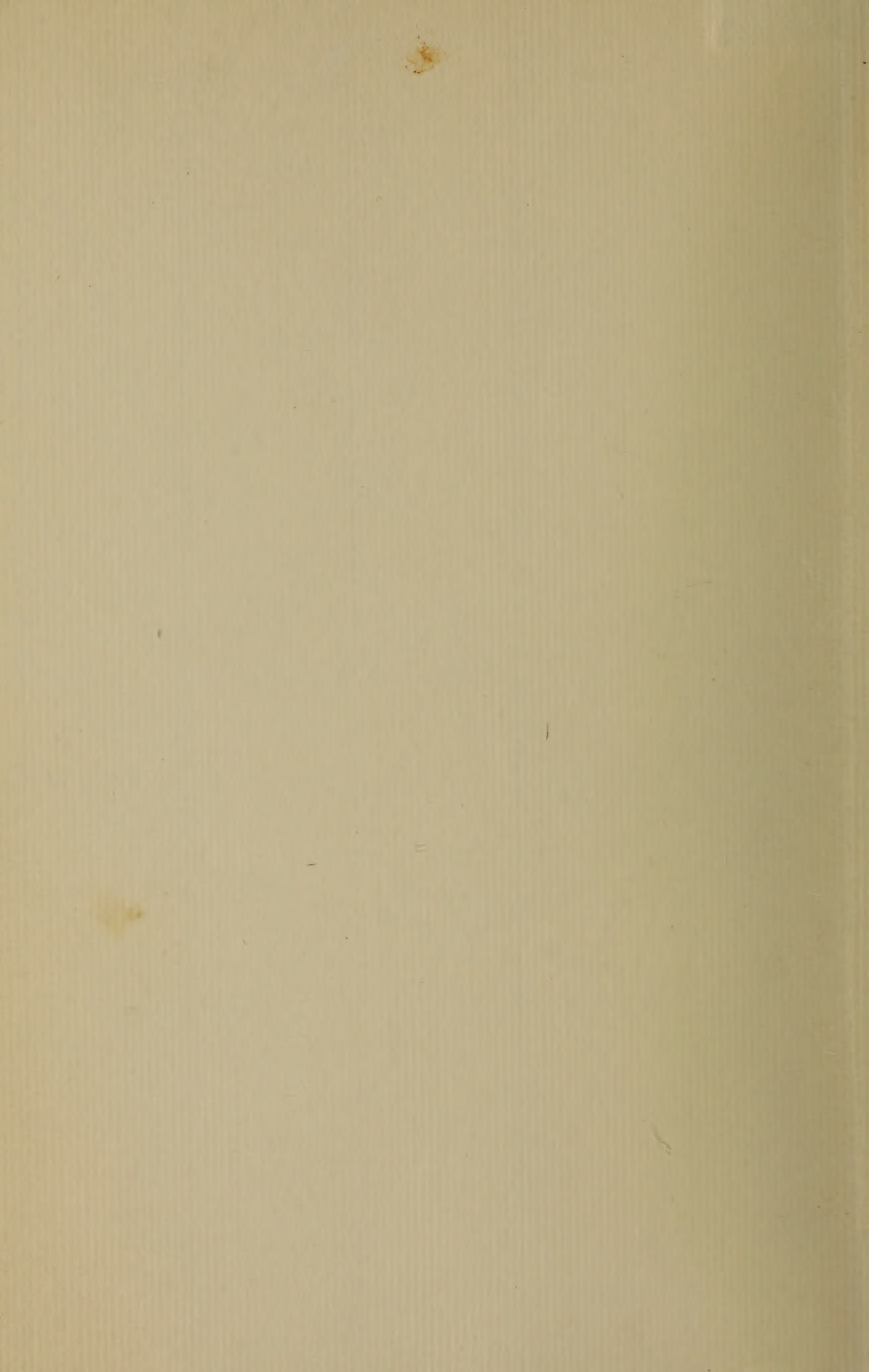
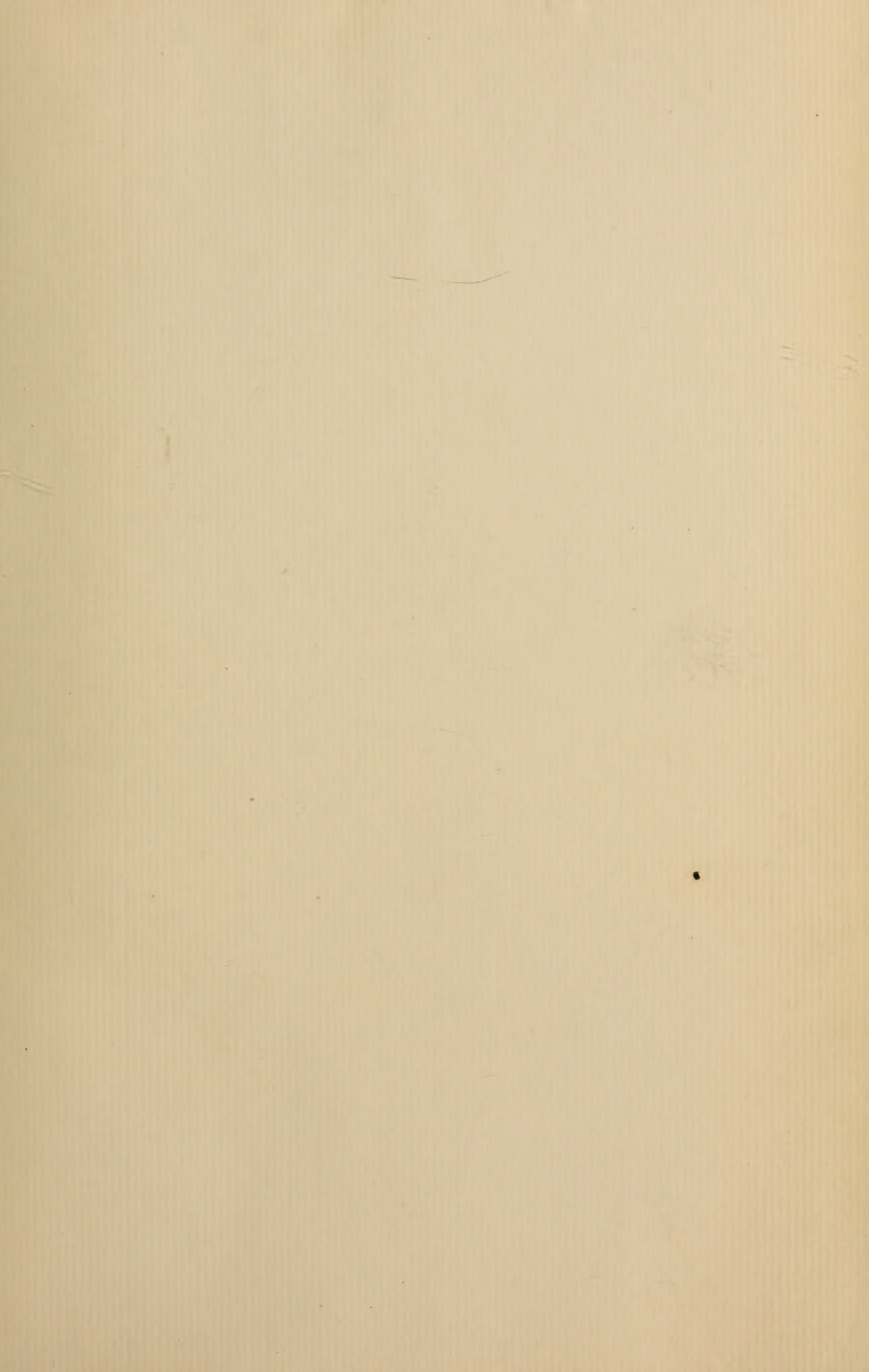
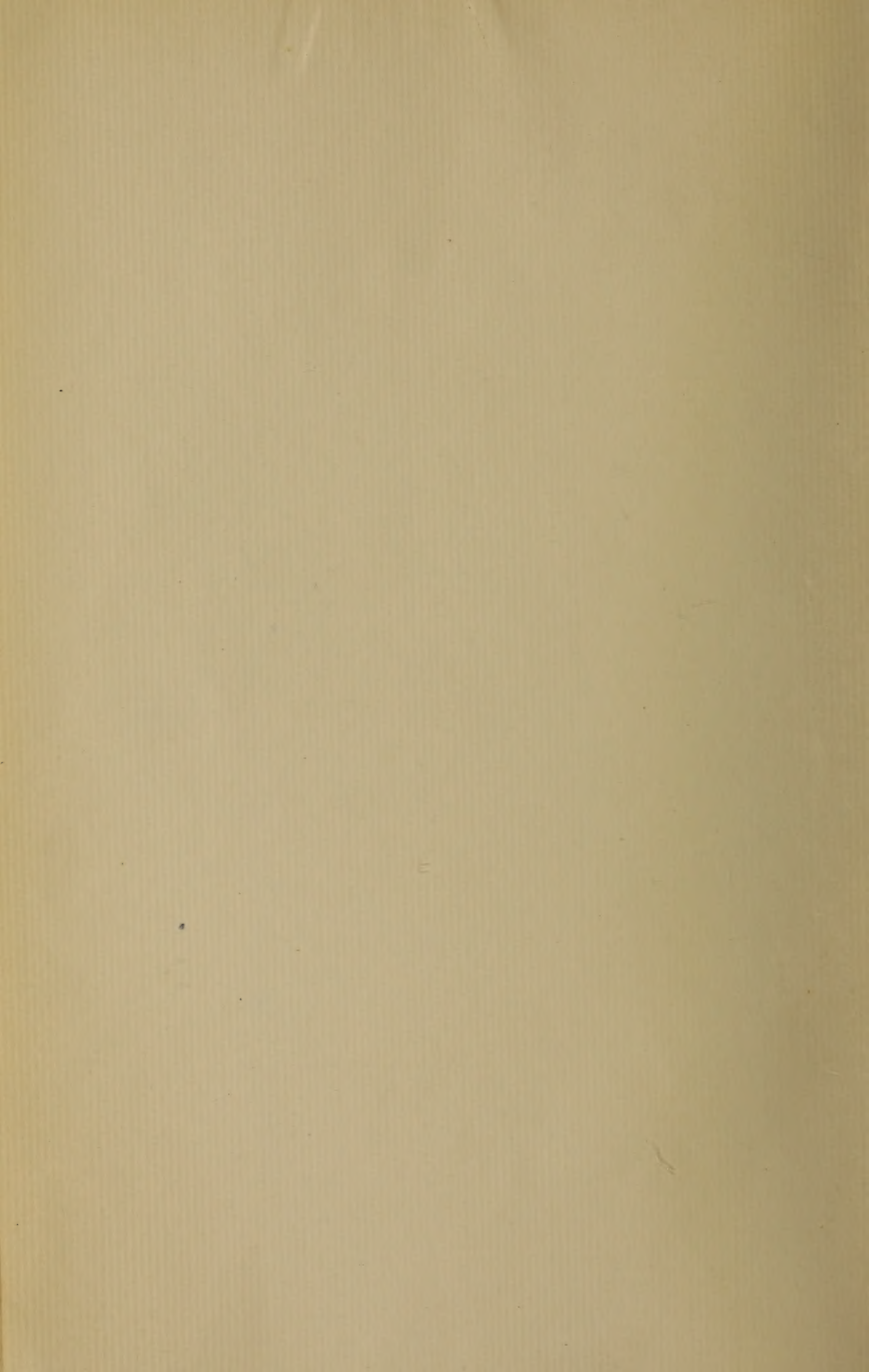
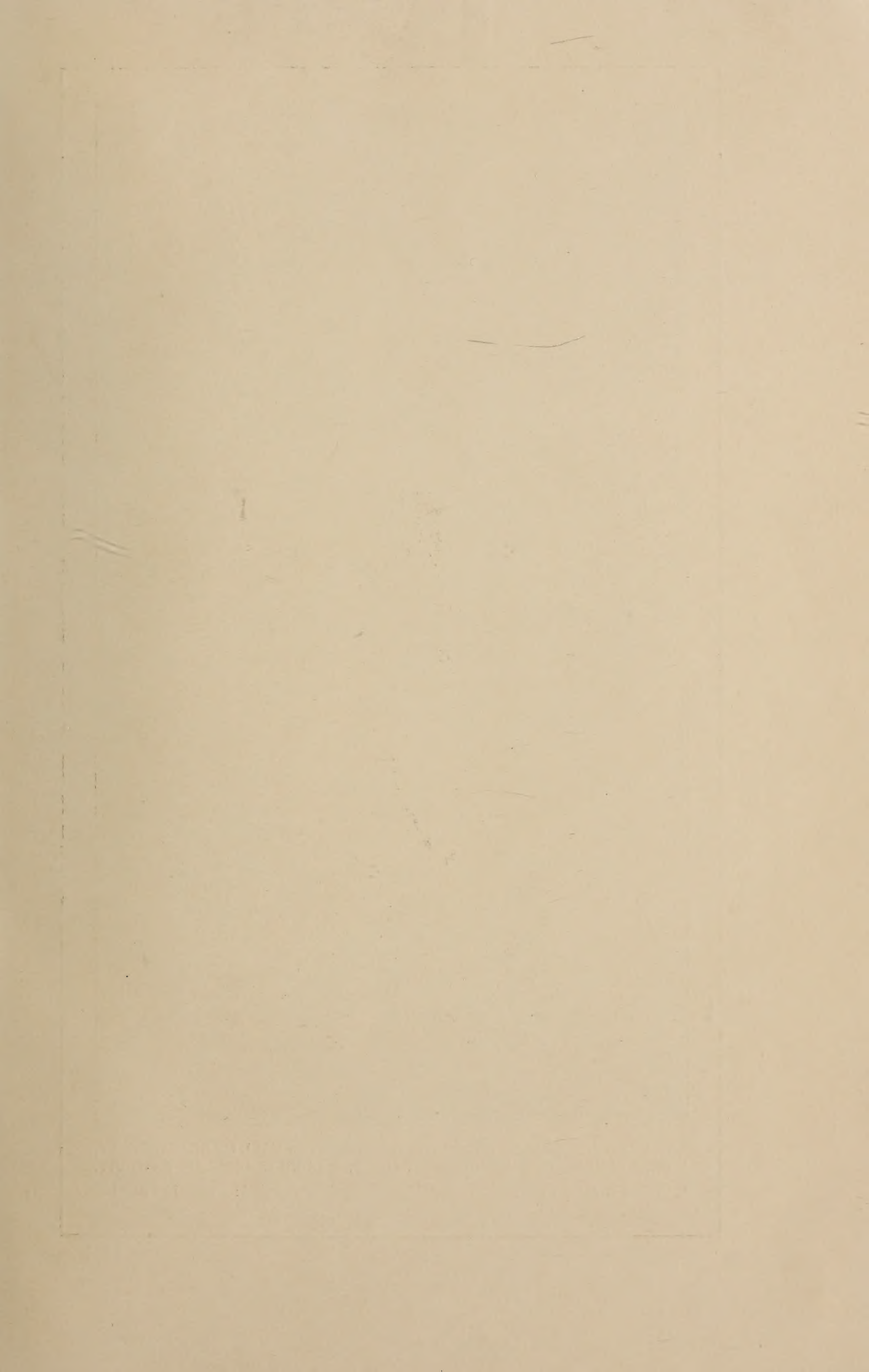

3 1761 09701877 4





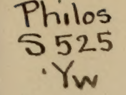






THE RIGHT HONORABLE ANTHONY ASHLEY COOPER EARL OF SHAFTESBURY,
BARON ASHLEY OF WINBOURN ST. GILES, & LORD COOPER OF PAWLETT.

J. CLOSTERMAN PINX. SIM: GRIBELIN SCULP.



SHAFTESBURY

UND DAS

DEUTSCHE GEISTESLEBEN

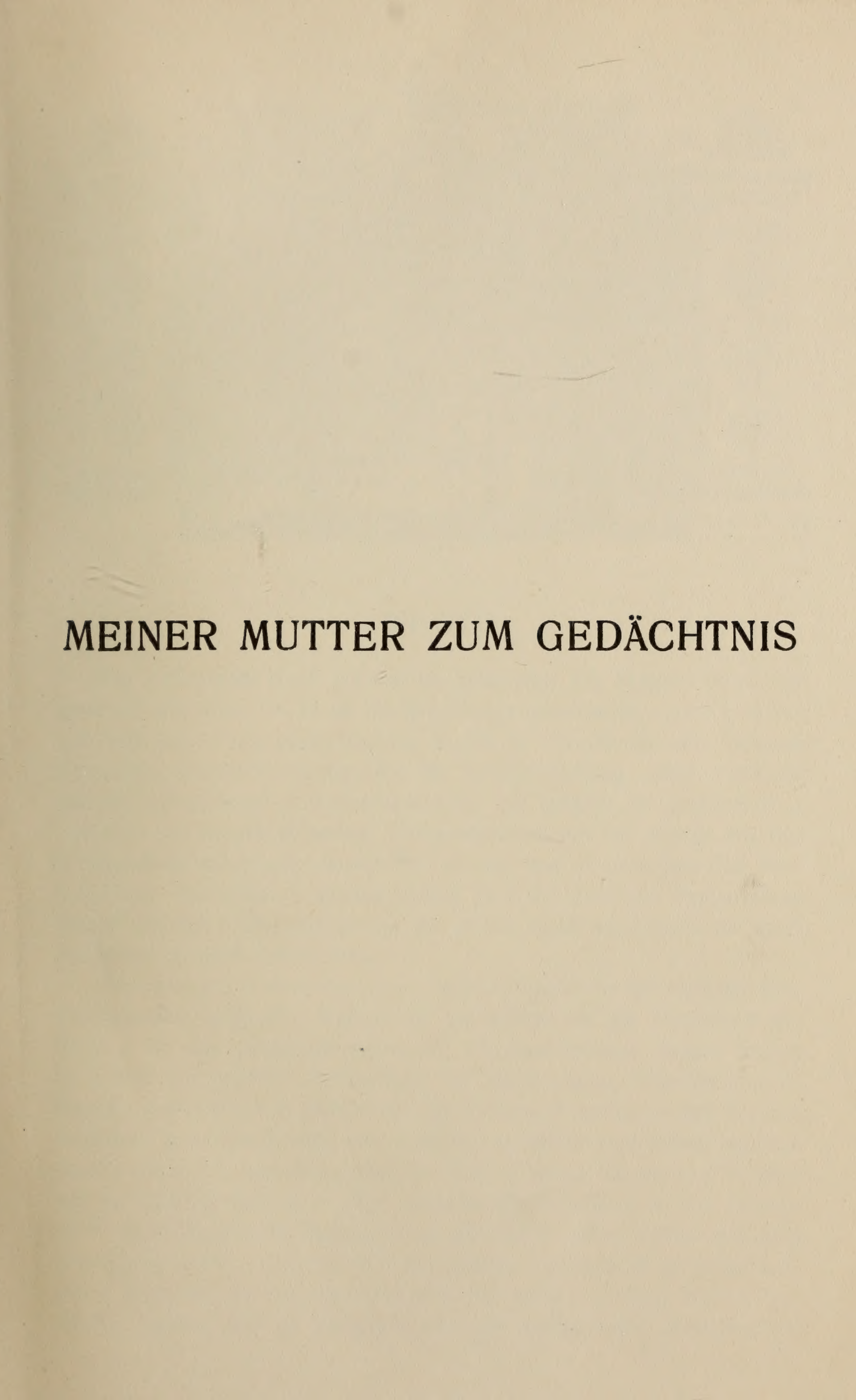
VON

CHRISTIAN FRIEDRICH WEISER

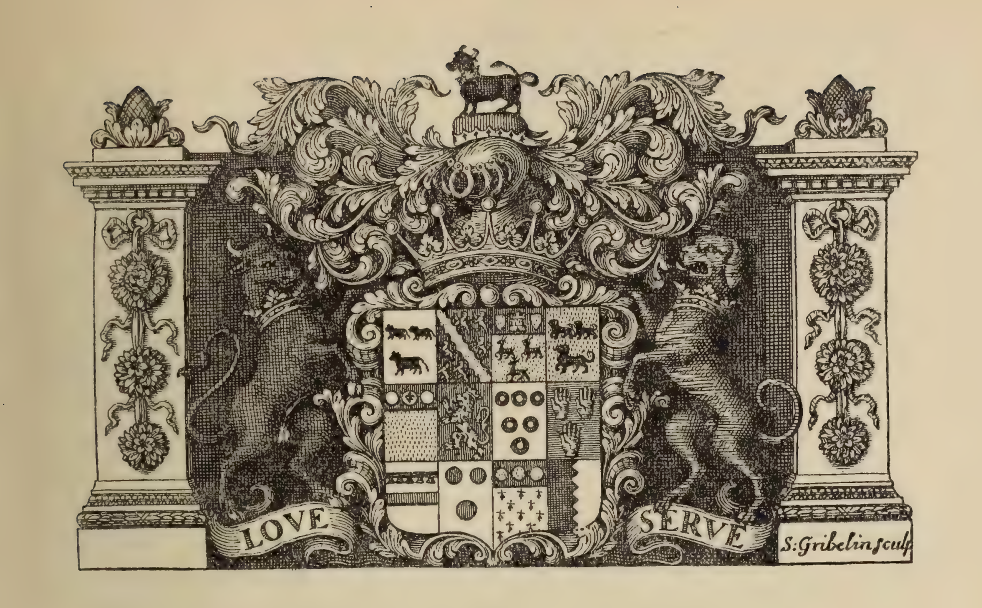
MIT EINEM TITELBILD

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1916

Printed in Germany



MEINER MUTTER ZUM GEDÄCHTNIS



VORREDE.

Das vorliegende Buch scheint ein Dokument der kampferfüllten Gegenwart, und doch wurde es vor dem Kriege geschrieben; auch befinden sich seit Jahren die ausgedruckten Bogen in den Händen der Freunde. Besondere Umstände verzögerten die Veröffentlichung. Dem Verfasser galt die kriegerische Auseinandersetzung seit langem als unabwendbar, und zwar aus innern Gründen. Tatsächlich begann der Kampf mit den Westmächten schon vor zweihundert Jahren, und in eben jene Zeit führt dies Buch. Es sollte in seinem besten Teile der geistigen Vorbereitung dienen und zur Zusammenfassung der ganzen Kraft auffordern, da brach das Geschick auch schon herein.

Wir Deutsche in Amerika sahen vielleicht klarer die bewegenden Notwendigkeiten, jedenfalls fühlten wir sie stärker als die Deutschen des Reichs. An dem Gegensatz gegen das Angelsachsentum, dessen Essenz zu kosten wir reichlich Gelegenheit und Muße haben, kommen uns die Eigentümlichkeit, das Weltrecht und der Weltberuf des deutschen Wesens deutlicher zum Bewußtsein, und zugleich ist darum auch unser Ingrimm stärker gegen die Anmaßung einer Zivilisation, deren Schein und Verderb wir zur Genüge kennen. — Man verzeihe die Wendung in das Persönliche, wenn ich diesen Gegensatz als den Inhalt eines frühen geistigen Erlebnisses nenne. Zunächst war das Denken naturgemäß auf einen Ausgleich gerichtet, da die Lebenstätigkeit nun einmal an diese Umwelt gebunden schien, und es bedünkte mich als schlüge der „Neu England

Transzendentalismus“ des Kreises um Emerson die gesuchte Brücke. Hier spannen sich tatsächlich Fäden aus dem Webstuhl deutscher Philosophie und Dichtung an das bunte Gewebe des amerikanischen Lebens, und ich begann alsbald das nötige Material zu sammeln zu einer Darstellung dieser Beziehung. Die Ausführung jedoch unterblieb; denn ich erkannte bald, daß die innere Fremdheit unüberbrückt fortbestand, wenn es vielleicht auch der Mühe wert gewesen wäre nachzuweisen, wie jener vornehmste Kreis innerhalb des amerikanischen Geisteslebens nicht zum wenigsten aus deutschen Anregungen sich erbaute, und wie sodann weiterhin die Begriffe der Freiheit und Humanität durch die „abolitionistische“ Bewegung in jene Agitation sich umsetzten, die zu dem Sklavenbefreiungskriege führte.

Wer es vorher noch nicht wußte, dem wurde es zur Zeit der Samoakrisis deutlich, daß der Zusammenstoß nicht mehr abzuwenden war, und zugleich offenbarte sich die innere Zusammengehörigkeit Englands und seiner großen transatlantischen Kolonie, das Vasallentum des amerikanischen Denkens, demgegenüber die vielbesungene politische Unabhängigkeit als Illusion entweicht. Nur dadurch, daß die Deutschen Amerikas einmütig zum Einspruch sich erhoben, ward die Verbündung, die man mit allen nur erdenkbaren Stimmungsmitteln betrieben hatte, damals noch verhindert. Im Rückblick auf jene Zeit vor nunmehr siebzehn Jahren entstand die bei F. A. Perthes in Gotha vor Jahresfrist erschienene Erzählung „Die Hoffnung des Iren“ (in englischer Übersetzung als „The Faith of an Irishman“), in der übrigens der Leser den Gesichtspunkt finden wird, von dem die vorliegende Arbeit zu beurteilen sein dürfte.

Die Deutschen Amerikas vermögen wohl die eigentümliche Kulturleistung der Angelsachsen zu würdigen, und sie sind sich von dieser Einsicht aus einer besonderen Aufgabe bewußt gegenüber ihrem alten Vaterlande. Zugleich jedoch erhebt sich für sie in der schmerzhaften Erfahrung des Scheinwesens, von dem sie sich umschlossen fühlen, in um so lebendigerer Stärke die Wahrhaftigkeit als eigentümliche Stammesforderung und als die Pflicht gegenüber dem Lande ihrer Wahl.

Indem aber dies Wort fällt, erscheint auch der Konflikt des deutschen Wesens. „Wahrhaftigkeit“, hören wir, sei „heilige Nacktheit“, die keine Trennung dulde zwischen sich und der höheren Wirklichkeit. Andere freilich mögen sagen, sie habe sich als unheiliger, als abstoßender und zerspaltender Eigensinn erwiesen, indem sie dem Ausgleich und der Gestaltung widerstrebe und in ihrer die Völkersitte verletzenden Gewandlosigkeit in die Gesellschaft der Menschen zu treten sich erkühne. Wir hatten immer solche unter uns, die in diesem Vorwurf den Hinweis auf

einen tatsächlichen Mangel der deutschen Art empfanden, zumal wenn sie für eine Zeit unter den Griechen der Vergangenheit sich aufgehalten oder bei den Romanen in Süden und Westen Reiz und Wohltat der schönen Form gekostet hatten.

Wird die Wahrhaftigkeit von den Deutschen als reine Hingegebenheit an das Wesen, als „heilige Nacktheit" empfunden, so erscheint den andern ebenso die Form als ein Heiligtum. Wahrhaftigkeit und Form stehen gegeneinander als feindliche Religionen, und wir begreifen die gegenseitige Verständnislosigkeit, die Erbitterung. Trat der Romanismus als Form von Versailles mit universalen Ansprüchen auf, so mochten die Einsichtigen des deutschen Lagers sich wohl gestehen, daß ihrem besonderen Mangel hier eine besondere Errungenschaft entgegenkäme, mit der sich eigene Blöße decken ließe. Zugleich aber stieß man sich eben an dem umfassenden Anspruch, und zwar nicht etwa darum bloß, weil man die äußere Gestalt des nationalen Lebens vergewaltigt sah, sondern weil man erkannte, daß die hier gebotene Form aus der Oberfläche des Lebens stammte, statt in seiner Tiefe sich zu begründen.

Die Form, die einzig uns befriedigen konnte, war offenbar nicht die der romanischen Kultur. Und doch verblieb die unumgängliche Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen der Unmittelbarkeit des Geistes und der Gestalt der Sinne, zwischen Wahrhaftigkeit und Form. Zeigten vielleicht Kunst und Philosophie der Griechen von der Höhe ihres Zieles den Weg zu einer überlegenen Einheit, zu einer Freiheit, in der Wahrhaftigkeit und Form gleiches Genügen fanden? – Es bleibt Shaftesburys Verdienst, das Grundbedürfnis der germanischen Natur auf das stärkste empfunden und die verlangte Synthese mit allen Mitteln von Geist und Gemüt angestrebt zu haben, wie er auch am Ende seiner Bahn des neueren Widerspruchs zwischen der englischen und der in ihm selbst lebendigen deutschen Art mit tiefer Erschütterung inne ward und seine Philosophie darum als Anklage und Forderung für uns zurückließ.

„Shaftesbury" war bis vor kurzem in Deutschland ein inhaltloser Name, und für die Allgemeinheit ist er es noch. Von seiner einstigen Berühmtheit hat sich kaum ein Gedächtnis unter uns erhalten. Man erinnert sich etwa, daß er zusammen mit „Deisten" und „Freidenkern" genannt wird; jedenfalls gehört er dem Umkreis der „Aufklärung" an, über deren Flachheit und Beschränkung wir uns ja längst erhoben haben. Wir werden sehen, daß Shaftesburys Wesen und Wirken keineswegs durch die Grenzen dieser Epoche umschlossen wird, und träfe auch gleich jenes Urteil zu, so ist doch nur wenigen das Bild des Zustandes gegenwärtig, den die verachteten „Aufklärer" vorgefunden haben, und so bemüht man

sich auch nicht um eine Einsicht in ihre Leistung und deren geschichtliche Bedeutung. Mit Recht erinnert Sybel in der Einleitung zu seiner trefflichen Geschichte der Revolutionszeit daran, daß man die gänzlich inhumane Zeit vor dem Auftreten der Aufklärer bedenken müsse. „Weder das klassische noch das christliche Altertum, weder das Mittelalter noch die Reformation“, sagt dieser Historiker, „nahm einen Anstoß an den ärgsten Greueln der Kriegführung, an den Qualen einer grausamen Kriminaljustiz, an einer Vernichtung der politischen Gegner, gegen welche alle Schrecken unserer Revolutionen und Reaktionen Kinderspiele sind. Der Gedanke, daß das Leben jedes einzelnen Menschen für die andern etwas bedeute, ist erst durch das vorige Jahrhundert eine tätige Kraft geworden.“

Man sah wohl auch schon in Shaftesbury lediglich den philosophischen Rechtfertiger des „Spottes“ in dem Kampfe gegen das Herkommen, und man konnte dabei mit einem gewissen Recht auf Voltaire verweisen als den Mann, der seine Lehre in die Tat umgesetzt habe. Shaftesbury war für Voltaire jedoch zugleich der Philosoph des „Enthusiasmus“, einer zündenden, schöpferischen Begeisterung für Freiheit und Menschenrechte, und ein Bekämpfer des religiösen Fanatismus wie des atheistischen Nihilismus, und Shaftesburys Wort ist es, daß keine hochherzigere Tat zu denken sei, als wenn ein Privatmann im Interesse des Gemeinwohls das Amt eines öffentlichen Anklägers und Verteidigers auf sich nimmt. (Sensus communis Part III, Sect. 4.) Macaulay aber sagt mit Recht von Voltaire und seinen Genossen, daß das Geheimnis ihrer Kraft eben die flammende Begeisterung gewesen sei, und das Denkmal Voltaires von Jean Antoine Houdon in der Wandelhalle des „Französischen Theaters“ trägt die Inschrift: „Aux Manes de Voltaire. Poëte, historien, philosophe, il agrandit l'esprit humain et lui apprit qu'il devait être libre. Il défendit Calas, Sirven, de la Barre et Montbailli, combattit les athées et les fanatiques; il inspira la tolérance, il réclama les droits de l'homme contre la servitude de la féodalité.“

Auch in England besann man sich erst neuerdings wieder auf den Namen des weiland vielgerühmten Philosophen. Hier war es der eigenartige, eben zur Zeit Shaftesburys entstandene Konservativismus, der das Gedächtnis des vorwärts drängenden Denkers begrub. Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts fand man es unbegreiflich, wie der Verfasser der „Characteristics“ überhaupt je zu einer nationalen Berühmtheit gelangen konnte. Der Dichter Gray bemühte sich, die Gründe hierfür aufzufinden, und er kommt zu dem Schlusse, daß das Wunder durch die gesellschaftliche Stellung des Autors und die Kritiklosigkeit des Publi-

kums sich erkläre. Nun freilich sei er der „tote Lord“ und sein Ruhm zerronnen. Der Berichterstatter der „Biographia Britannica“ aus dem Jahre 1789 stellt Shaftesbury als ein warnendes Exempel auf für solche, die ihr Leben auf literarischen Ehrgeiz gründen, er hofft jedoch, daß der Verfasser der „Inquiry“, der „Moralisten“ und des „Soliloquy“ noch einmal die ihm gebührende Anerkennung finden werde. Es war der Freund der Shaftesbury-Familie, der diese Erwartung aussprach, und so konnte auch Lecky im Jahre 1865 feststellen, daß die Bedeutung des Philosophen eine lediglich historische sei, und daß er längst aufgehört habe, Interesse zu erwecken oder dem Geiste Englands Antriebe mitzuteilen. Lecky kennt nur den „toten Lord“; über dem Gedächtnis des Mannes lagert „der Schatten des Grabes“, aus seinem Werke weht „die Kälte des Todes“. — Leslie Stephen endlich, wohl der bedeutendste englische Kritiker der jüngsten Vergangenheit, spricht von dem „armen Shaftesbury“ und überläßt den Philosophen, von dem Eduard Zeller sagt, daß er „der englischen Moralphilosophie bis auf unsere Tage herab ihren Weg vorgezeichnet“, mit ironischer Geste uns Deutschen. Georg von Giżycki pflichtet dem Urteil Zellers bei und nennt das System Shaftesburys „das Hauptsystem der englischen Moral überhaupt, indem alle späteren dasselbe im wesentlichen nur in einzelnen Punkten ergänzt und fortgebildet haben, ohne aber je wieder seine großartige Universalität zu erreichen“. Und so sagt Wilhelm Dilthey von der hauptsächlich durch Shaftesbury begründeten Moral-sense-Theorie, daß sie vor allem die englische Geistesverfassung geradezu charakterisiere.

Von den begeisterten Bekundungen aus dem Frankreich vor der Revolution sei nur das Urteil Montesquieus genannt, der in seinen „Pensées Diverses“ den merkwürdigen Satz ausspricht: „Die vier großen Dichter sind Platon, Malbranche, Shaftesbury und Montaigne.“ Freilich kannte der Verfasser des „Esprit des Lois“ Shaftesbury nicht nur als Dichter, sondern auch als Geschichtsphilosophen. Das Frankreich des 19. Jahrhunderts hat kaum eine Erinnerung an Shaftesbury bewahrt. Sein Tag sei längst dahin, schreibt Rémusat in der „Revue des deux mondes“ vom 15. Nov. 1862, höchstens um seiner „Inquiry“ willen werde sein Name genannt in der Geschichte der Philosophie.

Das Bedeutsame in Shaftesbury ward nicht durch das empiristisch-analytische Genie Englands, sondern durch den spekulativ-synthetischen Geist Deutschlands zur Entfaltung gebracht. Gleich von Beginn sind es Deutsche gewesen, die in geistverwandter Erfassung das Große und Lebendige in Shaftesbury erkannt oder doch instinktiv gefühlt haben. Leibniz rühmt die „sublime“ Philosophie und hebt den Einklang mit sei-

nen eigenen Gedanken hervor. Von den „Moralisten“ sagt er, er habe das Wesentliche seiner Theodizee hier in schönerer Fassung vorgefunden, und er ist überzeugt, daß eine frühere Bekanntschaft mit diesem Werke seiner eigenen Arbeit zugute gekommen wäre.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts vertieft sich Oetinger, der große schwäbische Mystiker, in die Philosophie Shaftesburys, und er entdeckt in ihr nicht nur „zauberische Schönheiten“, sondern einen Abglanz tiefster göttlicher Wahrheit. Den „Hirten und Lehrern“ ruft er zu, sie sollten tief und nicht nur obenhin nachdenken, ob nicht eine Übereinstimmung bestehe zwischen der Botschaft der Propheten und Männer Gottes und der Lehre dieses engelländischen Grafen.

Herders Verehrung für den englischen Philosophen, den er als „Virtuoso der Humanität“ feierte, ist bekannt. Ihm stand es fest, daß Shaftesbury „auf die besten Köpfe des 18. Jahrhunderts, auf Männer, die sich fürs Wahre, Schöne und Gute mit entschiedener Redlichkeit bemühten, auszeichnend gewirkt hat“.

In demselben Jahre 1758, in dem der englische Dichter Gray von dem Philosophen als von dem „toten Lord“ spricht, wird Shaftesbury für den deutschen Dichter Wieland zu einer höchst lebendigen Realität und verwandelt innerhalb weniger Monate sein ganzes Wesen. Noch viel später, im Jahre 1802, schreibt Wieland im „Neuen Teutschen Merkur“ aus Anlaß von Herders Adrastea-Aufsatz: „Dank, herzlicher Dank sei Adrasteen für die Gerechtigkeit, welche sie diesem Edeln und Einzigen widerfahren ließ, in welchem Platons hoher Idealismus mit Xenophons Sokratischer Kalokagathie und Sophrosyne und Horazens weisem Frohsinn und lieblich um die praecordia der Leser spielendem geistvollem Scherz so schön vereinigt war! Dank für die vortreffliche Apologie dieses, zu ihrer Schmach, von so vielen Briten noch immer verkannten, so oft schief und hämisch beurteilten Wiederherstellers der reinen Sokratischen Lehre gegen seine eigenen Landsleute und ihre Nachlaller unter den unsrigen . . .“

Wir übergehen andere Zeugnisse aus dem Umkreis des 18. Jahrhunderts und geben das Wort Hermann Hettner. „Shaftesbury“, so urteilt dieser ebenso kenntnisreiche wie geistvolle Literarhistoriker, „ist eine der bedeutendsten Erscheinungen des 18. Jahrhunderts. Die größten Geister dieses Zeitalters, nicht bloß die Engländer, sondern auch Leibniz, Voltaire, Diderot, Lessing, Mendelssohn, Wieland und Herder haben aus ihm die kräftigste Nahrung gezogen. Seine Reize sind ewig neu. Unsere Gegenwart tut sehr unrecht, ihn außer acht zu lassen. — Wer hätte je mit empfänglichem Auge eine seiner Schriften gelesen und wäre nicht im

Innersten entzückt und ergriffen von dem warmen Schönheitsgefühl, von dem sie alle beseelt und durchglüht sind? — Er warf wieder Poesie und Schönheit in das matte und engherzige Leben. Ein wiedergeborenes Griechentum, ein göttlicher Kultus der Schönheit stand vor seiner begeisterten Seele. — Und so sagt J. H. Fichte in seiner Geschichte der Ethik mit Recht von Shaftesbury, daß dieser vortreffliche Schriftsteller alles berührt habe, was Gutes und Tiefes in der Moral gedacht worden sei. — Wir haben alle Ursache, wieder zu seinen Schriften zurückzukehren."

In unserer Zeit hat besonders Wilhelm Dilthey in zuerst nicht genügend beachteten Aufsätzen dem englischen Philosophen den Platz zu geben versucht, der ihm — besonders Spinoza gegenüber — zukommt. Es ist Diltheys Überzeugung, daß Shaftesbury „auf dies ganze ästhetische Zeitalter, auf Wieland, Herder, Goethe und Schiller einen Einfluß geübt, welcher dem von Spinoza ganz gleichwertig gewesen ist". So nennt auch Friedrich Paulsen, der selbst vieles von Shaftesbury in sein Gedankenleben aufgenommen hat, den Philosophen als einen der führenden Geister, die dem *saeculum philosophicum* sein Gepräge gegeben haben.

In jüngster Gegenwart hat sich die Forschung in ganz überraschender Weise dem so lange vernachlässigten Denker zugewandt. „Mehr und mehr", urteilt Oskar F. Walzel, „enthüllt sich jetzt die große Bedeutung, die dem englischen Philosophen Shaftesbury auf dem Gebiete des deutschen Geistes- und Kunstlebens zukommt." — Daß Eduard Spranger in einer bedeutenden Untersuchung über „Humboldt und die Humanitätsidee" fort und fort auf den „Virtuoso der Humanität" geführt wurde, kann nicht verwundern. „Wie so oft", so auch wieder in einem besonderen Falle, sieht Spranger „alle Fäden und Linien" zurückgehen „auf Shaftesbury, der, ohne Denker im strengsten Sinne zu sein, aus der Fülle seines innern Lebens nach allen Seiten Keime senkte, die wir in der Metaphysik, Ethik und Ästhetik des 18. Jahrhunderts emporsprießen sehen. An Universalität der Wirkung gleicht er den ganz großen, wie Sokrates, Kant oder Leibniz. Er birgt wie sie eine Fülle von Lebensbegriffen in sich, aus der sich seine Anhänger bald das eine, bald das andere Prinzip aneignen. So beherrscht er die Geister von Ferguson, Hume, Hutcheson, Adam Smith bis zu Rousseau und Diderot; so wirkt er in Winckelmann, Mendelssohn, Herder, Goethe und Schiller nach. Seine Philosophie ist neben der des Leibniz gleichsam die Zeitatmosphäre dieses ästhetischen Jahrhunderts. — Wir haben absichtlich so lange bei Shaftesbury verweilt, weil in ihm der ganze ästhetische Geist seines Zeitalters den reinsten

Ausdruck findet, ja mehr als dies, weil er bereits jenen höchsten Einheitspunkt ahnt, wo das höchste Schöne und das tiefste Ethische zusammentreffen."

Gleichzeitig mit Sprangers Buch über Humboldt erschien Joseph Kremers preisgekrönte Abhandlung über das Problem der Theodizee, und wir finden auch hier die Bestätigung der einmal gewonnenen Erkenntnis: „Bei Shaftesbury liegen all die Ideen, die in der Philosophie des 18. Jahrhunderts zur möglichen Klarheit sich durchrangen, im Keime verhüllt. Von seiner Philosophie inspiriert waren nicht nur die Moralphilosophen der schottischen Schule, sondern auch die philosophische Schriftstellerei Voltaires, Rousseaus, Diderots sowie der deutschen Aufklärungs- und Popularphilosophen, die Dichtung Popes, Hallers u. a. Er sprach zuerst jenes Naturevangelium aus, welches Rousseau paradox überspannte, indem er an Stelle der idealen Natur den Urzustand setzte, und welches erst in Herder, Schiller und Goethe zur edelsten Blüte gedieh. Auf ihn weisen die ästhetischen Bestrebungen zurück, welche in der Auffindung und Reinigung des Begriffs des ästhetischen Ideals münden, er war der erste Apostel einer Philosophie, welche Schiller in seinen Werken wie in seinem Leben verklärt darstellte."

Neuerdings wurden wohl auch von englischer Seite Versuche unternommen, die ein erwachendes Interesse für Shaftesbury bekunden; 1882 erschien die kurze Monographie Thomas Fowlers: „Shaftesbury and Hutcheson", und das Jahr 1900 brachte einen von John M. Robertson besorgten Neudruck der „Characteristics" sowie eine Nachlaßveröffentlichung Benj. Rands, der dieser amerikanische Gelehrte vor kurzem weitere Stücke folgen ließ. Leslie Stephen freilich, dessen Urteil für die englische Allgemeinheit auch zur Stunde noch gelten dürfte, weiß keine Erklärung dafür, wie man in Deutschland an diesem „Autor zweiter Ordnung" aus einer längst überwundenen Epoche so viel finden könne, und für England berichtet er: „Seine Werke schlummern friedlich auf den Brettern staubiger Bibliotheken."

Es steht auch kaum zu erwarten, daß die Engländer den Philosophen je in der deutschen Perspektive sehen werden. Nach seinem eigenen Urteil kennzeichnen sich die Angelsachsen durch Enge des geistig-sittlichen Horizontes und ein daraus sich ergebendes stolz insulares Gebahren, und so glaubte er nicht, daß er je unter ihnen Verständnis finden werde für die weitgeistig-metaphysischen Voraussetzungen seiner Philosophie. Das feinfühlig ästhetisch-spekulative Temperament des Neugriechen fühlte sich mit schmerzhafter Klarheit einem Roh-Römischen, einem Sinnenmäßig-Brutalen gegenüber.

In Übereinstimmung mit den bereits angeführten Zeugnissen urteilt Heinrich Ritter in seiner Geschichte der Philosophie am Eingang des Kapitels über Shaftesbury, daß sich bei diesem Philosophen der Gehalt der Lehren, die so stark auf die Nachwelt gewirkt haben, mehr nur angedeutet als entwickelt finde, und so bekennt auch Shaftesbury selbst von sich, daß er in seinen Schriften keine positiven Ergebnisse biete, sondern vielmehr andern die Entfaltung seiner Ideen überlasse.

Es gibt geistige Persönlichkeiten, deren Bild uns reizt durch die große und klare Summe des sicher Erreichten. Unser Interesse wird angezogen durch den wirksamen Ort, der die verschiedenen Strebungslinien in geistsinnlicher Geschlossenheit verbindet. Dem Formtrieb wird es nicht schwer, den gegebenen Lebensinhalt in jene plastische Gestalt zu schauen, die völlig in sich selbst ruht oder doch zu ruhen scheint, die unser ästhetisches Interesse in ihrer Abgeschlossenheit befriedigt und der geschichtlichen Umwelt, genauer gesagt, der Nachwelt nicht bedarf, um einem Erstrebten und noch nicht Erreichten sichtbare Vollendung zu schaffen. Klar umgrenzt treten solche Gestalten heraus aus dem geschichtlichen Bilde. Andererseits finden sich auch wieder Persönlichkeiten, die sich als einmalige geistig-sittliche Erscheinungen dem formenden Geist des Beschauers nie oder nur schwer aus der Fläche der Geistesbewegung in jenes Hochrelief heben, geschweige daß sie als ein in sich Vollendetes vollständig aus diesem Bilde heraus träten; oder es sucht und findet wenigstens der geistige Formtrieb des Betrachters nicht seine höchste Befriedigung in dem völligen Herausarbeiten der einmaligen geistig-sittlichen Gestalt aus ihrer Umgebung. Es ist hier vielmehr so, daß der schauend bildende Geist, nachdem er das lebendig schöpferische Prinzip eben dieser Persönlichkeit, die bedingend wirksame Individualität erkannt hat, nicht bei dem geistig-sittlichen Phänomen in seiner geschichtlich-persönlichen Umgrenzung stehen bleiben kann; diese Erscheinung selbst, diese Persönlichkeit, diese Weltanschauung wird nun ihrerseits zu einem plastisch-organisierenden Prinzip innerhalb der geschichtlichen Bewegung und läßt vor ihm wachsend und wachsend eine Gestalt erstehen, eine erweiterte und erhöhte Persönlichkeit, eine Geistesform, eine Kulturgestalt, die das seelische Gepräge, die geistig-sittliche Physiognomie jener geschichtlichen Persönlichkeit deutlich an sich trägt. — So ist es mit Shaftesbury. In seinem Denken, Fühlen und Wollen sehen wir Kreise sich bilden, die sich für uns nicht in der geschichtlichen Geistesgestalt des Mannes schließen als vielmehr in dem geistigen Wesen seiner Wirkung, das von dem geistkräftigen Formprinzip seines Ursprungs etwas wie einen Leib erhält, ähnlich wie wohl auch von der christlichen Kirche als von dem

„Leib Christi“ gesprochen wird. Müssen doch einzelne Ideen wie ganze Weltanschauungen als ein Wachsendes, ein Organisches begriffen werden. Wenn uns die Unvollendeten als Propheten künftiger Gestalt erscheinen, so sind die Vollendeten auch sehr häufig die Vollender, die Erfüller. Als Erfüller sind sie Form, Klassiker der Form. In ihrer Wesens-, ihrer Denk- und Kunstform schließen sich die Kreise, ihre eigenen sowohl wie auch die ihres Zeitalters, während die großen Propheten ein Formproblem genannt werden können, um dessen Lösung sich die Nachwelt müht. Von den großen Erfüllern, von den Klassikern, könnte man häufig sagen, daß sie mit dem Antlitz von uns weggewandt ganz in die Vergangenheit schauen, und die Erfahrung wäre damit erklärt, daß die Nachfahren so leicht den geistigen Anschluß verlieren an ihre großen Meister und sich lieber an Ikonoklasten, an Stürmer und Dränger, an Stammler von künftigen Dingen halten. — Jener Allergrößten, die, Erfüller und Propheten, der Vergangenheit und Zukunft zugleich zugewandt stehen, die in dem Vollendet-Unvollendeten ihrer Form ein Bild des Menschlichen, des Lebens überhaupt darstellen, deren Geistes- und Kunstgestalt Form der Vergangenheit wie Kraft der Zukunft: ihrer sind nur wenige. In ihnen erschaut jeder sein eigen Maß nach der Kraft, die in ihm ist, zeitliche oder zeitlose Gestalt. — Die großen Unvollendeten der Geschichte blicken in die Zukunft, es ist, als ob sie den Geistverwandten nach ihnen ins Auge schauten mit der Bitte um Erfüllung, sie streben durch sie zur Form, zu ihrer Form, sie ringen sich durch sie durch zur Vollendung. Shaftesbury aber steht als der größten Propheten einer auf der Schwelle des modernen Zeitalters, in dem deutschen Denken ward der große Unvollendete zu einem lebendigen Formproblem von stärkster innerer Nötigung.

Es konnte dies nur geschehen, weil das Eigentümliche in Shaftesburys Geistesrichtung dem Besonderen des deutschen Wesens und Wollens entsprach. Seine Gedanken und mehr noch die sittlichen Energien seiner Weltanschauung lösten die annoch gebundenen Kräfte des deutschen Geisteslebens, aus deren freiem Spiel alsbald die innere Form unseres nationalen Seins in wirksame Erscheinung trat. Es ist nicht der Engländer, sondern der Germane in Shaftesbury, der die Selbstbesinnung unter uns bewirkte und damit jene schöpferische Bewegung hervorrief, die sich in überraschend kurzer Frist unvergängliche Symbole ihres Wesens erschuf. Und so mag gesagt werden, es seien die Umrisse eines sich enthüllenden geistigen Typus, nämlich eben der deutschen Geistesgestalt, die wir, in welcher Unvollkommenheit auch nur immer, zu zeichnen versuchten.

Als Goethe einst für sich bedachte, was wohl das beste sei, das aus

der Betrachtung der Menschengeschichte gewonnen werden möge, fand er, es sei die erhebende Begeisterung. In einer andern Stunde verwandelten sich ihm das Bild und die Stimmung, und bedrückten Gemütes sieht er die Bahn der Geschichte sich senken. Alle Hoffnung verläßt ihn, indem er vorausschaut in unsere Gegenwart, und an der Stelle des Ursprünglichen und Gebärenden vergangener Epochen erblickt er einen allgemeinen Zusammenbruch, ein Chaos streitender Elemente, ein Absterbendes, Verwesendes, aus dem kaum der Geist Gottes wieder eine ihm würdige Gestalt schaffen könne. Shaftesbury ist der Philosoph hoffnungsfroher Weltbejahung, ewig schöpferischer Begeisterung, seine Philosophie wird von dem Gedanken des ewigen Werdens getragen, von der Sehnsucht nach der Gestalt des Ewig-Zukünftigen; in Tod und Verwesung schaut er die Bilder ewiger Wiedergeburt, ringender Weltgestalt, die sieghaft über alle Zerstörung sich erhebt. In der Begeisterung sieht er den Mutterschoß der Dinge, Weltgrund und Weltgeheimnis kreißend sich bewegen, sie ist ihm das gebärende Element, aus dem jedwede Größe erwächst, Größe des Vaterlandes, Größe in Dichten und Bilden. Und so mögen die Zagenden unserer Zeit sich aufrichten an dem Lebensglauben, der zeugenden Lebensinbrunst dieser Weltanschauung.

Es tritt hier eine Philosophie auf, die uns Deutsche mit einer einzigen Verantwortung belädt, die aber damit auch zugleich wohl die letzten Kräfte aus Schlummer und Zweifel wecken mag zur Überwindung des Verfalles und der Mißgestalt und zur Errichtung eines Lebens der Wahrhaftigkeit und Schönheit zugleich: der Traum deutscher Sehnsucht, das Ziel deutscher Tat.

Berlin, im Mai 1916.

DER VERFASSER.

INHALT.

BERICHTIGUNGEN.

Seite 10 Zeile 12 v. u. lies françoise

Seite 97 Zeile 9 v. u. streiche einem

Seite 323 Zeile 13 u. 14 v. o. lies fünfziger, sechziger, siebziger Jahre.

EINLEITUNG.

Zunächst liegt es uns ob, das Allgemeine aufzuzeigen, aus dem das Besondere unseres Gegenstandes sodann als ein Natürliches und Verständliches hervorgeht. Es ist der Gegensatz des germanischen und des romanischen Wesens, der jene Epoche, in die Shaftesburys Leben und höchste Wirkung fällt, im Grunde bewegte. Indem wir uns über die hier gegeneinander wirkenden Stimmungselemente und Motive klar zu werden versuchen, treten allmählich die Umrisse des geistigen Typus hervor, der in Shaftesbury sich zu manifestieren strebte.

Jeder Versuch, Volksarten und Geschichtsepochen gegeneinander zu kennzeichnen, hat bei den Heutigen ein alsbald erwachendes Mißtrauen zu gewärtigen. Wir haben mehr und mehr das Komplexe aller Lebensgestalt begriffen und sind deshalb behutsamer geworden in der Anwendung von Formel und Schlagwort. Gleichwohl denkt auch der Vorsichtigste nicht daran, die Tatsache eines Grundbestimmenden in Völkern und Zeiten leugnen zu wollen, von dem diese irgendwie eine mehr oder weniger einheitliche und unterscheidende Signatur erhalten. Es mag sein, daß er dieses Einheitswesen nur in der Allgemeinheit eines Gefühlten — wenn auch noch so deutlich Gefühlten — gelten läßt, und er erhebt Protest, sobald ein bestimmter Begriff erscheint. Aber auch diesen Einspruch zöge er wohl zurück, wenn er eine umfassende Weite spürte in dem charakterisierenden Begriff und wenn er in dessen Anwendung die Mannigfaltigkeit des Disparaten nicht vergewaltigt sähe. — Überdies mögen wir uns erinnern, daß die ganze bunte Fülle von Welt und Leben im wesentlichen doch nicht anders als in zusammenfassenden allgemeinen Begriffen, in Bildern in unserem Geiste lebt. Ohne diese Ökonomie vermöchten wir mit der Welt überhaupt nicht fertig zu werden. Ein modus vivendi, ein Ordnen und Verstehen wird nur auf diesem Wege typisierender Vereinfachung erzielt. Und dies Verfahren des Geistes stellt keineswegs ein völlig weltfremd Subjektives dar. Der Historiker fühlt es deutlich beim Überschreiten einer Zeit-, Kultur- oder Völkergrenze, wie jeweils durch ein Besonderes eine mehr oder weniger geschlossene ideelle Einheit erzeugt wird, und wenn er einer bestimmten Einzelheit außerhalb ihres Zusammenhanges begegnet, so vermag er sie wohl durch eine Prüfung ihres wesenhaften Ge-

füges in ihr Volks-, Zeit- oder Kulturgebilde einzuordnen. Es ist dies nur darum möglich, weil alles Leben und so auch das Geistesleben organisch sich entfaltet. — Die typisierende Geistesfunktion entspricht der umfassenden Ökonomie und ist ihr Ausdruck.

Mit dem Augenblicke, als man in unserem Vaterlande anfing, von einer typischen Verschiedenheit zwischen den Franzosen und den Deutschen zu reden, und da man die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis zog, begann eine deutsche Kultur zu entstehen. Wir können an Stelle des „Französischen" auch den weiteren Begriff des „Romanismus" einsetzen, worauf der gegensätzliche Begriff des „Germanismus" gleichfalls einen erweiterten Sinn erhält, und das Ideal einer deutschen Kultur zeigt sich uns als ein Problem voll tiefster innerer Schwierigkeit.

Wir werden später noch einmal zu dem Gedanken zurückkehren, daß die typisierende Geistesfunktion in einem weiten Umkreis als Idealisierung erscheint. Ebenso wie die typisierende, so ist auch die idealisierende Geistesfunktion in der Naturökonomie begründet. Unsere Welt besteht durch das Ideal, und wäre das Ideal auch nur das Phantasma einer ästhetischen Illusion. Ohne die spornende Illusion einer Bedeutung und Vollkommenheit würde kein Großes erreicht, bliebe der Weltzweck unerfüllt, ja selbst die Vorstellung eines Weltzweckes versänke. Offenbar ist die Illusion ein Grundmotiv der Welt. Wie stark der einzelne durch sie bewegt wird, so daß er diese oder jene Pflichten auf sich nimmt, daß er zu entsagungsvoller Arbeit und zur Selbstaufopferung im Dienste einer Sache bereit ist, wird dem Nachdenken ohne Mühe deutlich. Es ist bei Völkern nicht anders als bei Individuen. Immer ist es ein „auserwähltes" Volk, ein Volk mit einer „Mission", das Taten verrichtet. Ohne diese Illusion verharrten die besten Kräfte im Schlummer. Das wache, das lebendige Volk ist das auserwählte. Die Illusion wird Realität.

Vor Jahrtausenden erzeugte das germanische Gemüt aus einer Idee der Vorzeit das Bild der Esche Yggdrasill, die mit ihren Ästen die ganze Welt bedeckte. Dieser wunderbare Baum mag uns als erstes verdämmerndes Sinnbild gelten für die Art des Germanen, der mit den Organen seines Wesens die ganze Welt zu umfassen strebt, dem sie als ein lebendiges Ganzes aus dem Innern erwächst. Den mächtigen deutschen Drang zur Einheit, zu lebendiger, organischer Einheit und zu weltumspannender Universalität und Totalität zugleich symbolisiert uns Yggdrasill. Wir mögen die Geschichte der Germanen und der Romanen mit der ganzen Fülle ihrer Bekundung prüfen und vergleichen, so werden wir fort und fort auf solche Symbole stoßen, die es uns anzeigen, daß das Ganze des menschlichen Daseins, das Ganze der Welt für die Germanen viel häu-

figer ein Gegenstand des Denkens und des Bildens wird als für die Romanen, bei denen die vorherrschende Neigung und Fertigkeit unverkennbar ist, das Isoliert-Einzelne zu bedenken und zu gestalten. Die Germanen fühlen sich unmittelbarer der erhabenen Wirklichkeit in ihrer Totalität gegenüber, und es ist ihnen, als müßten sie Rede und Antwort stehen auf die eine große Frage von Land und Meer, von Erde und Himmel, von Leben und Tod. Und sie gaben die Antwort in elementaren Naturlauten und in Gleichnissen der Philosophie, der Kunst und der Poesie bis hinein in unsere Tage.

Wir müssen den Gegensatz von Norden und Süden in Land und Leben bedenken, um zu einem Begreifen von innen her zu gelangen. Wir folgen damit einem Winke Shaftesburys, dessen Anweisung, seelische Dispositionen aus der natürlichen Umwelt heraus verstehen zu lernen, ja schon von Montesquieu und andern beachtet und als Methode fruchtbar angewandt wurde.

Unter dem lachenden Himmel der Provence oder der römischen Campagna, wo die Natur in üppiger Fülle das Leben schmückt und zu heiter-geselligem Genießen einlädt, werden wir nicht die Menschen suchen, die über dem Sinn des Lebens, über dem Sinn des Ganzen grübeln; denn das Sinnlich-Gegenwärtige erscheint als ein in sich Abgeschlossenes, ein in sich Befriedigendes. In weit gedehntem Horizonte bietet sich den Sinnen ein Reichtum klarer Gestalten. Hier wird sich schwerlich die Neigung bilden, über das Gegebene hinauszudrängen. Man findet ein Genügen, sich mit seinen Sinnen heimisch zu machen in dieser Farben- und Formenwelt. Von reinem Lichte beschienen, zeigen sich alle Naturgestalten der südlichen Landschaft in deutlichen Linien; in klar durchsichtiger Atmosphäre heben sich die Berge scharf umrissen gegen das leuchtende Blau, und unwillkürlich ergötzt und übt sich das Auge, indem es den zwingenden Konturen unablässig folgt. Die Übung des Auges aber wird ganz naturgemäß zur Übung der Hand, und selbst das innere Leben der Gedanken und Gefühle wird dem plastischen Bilde zugestaltet. Die Distanz zwischen der Naturgegebenheit und der Kunstform ist hier auf ein Minimum reduziert, so daß die Natur fast als Kunst und die Kunst fast als Natur erscheint. Die Seele wird durch den Weltstoff nicht zu ihrer höchsten Aktivität, zu ihrer vollen Expansion herausgefordert, weil die Formen zu seiner Bewältigung so nahe zur Hand sind oder doch zu sein scheinen. — Von diesen Gedankengängen aus gelangen wir zu einer für uns wichtigen Erwägung. Wo die Seele sich in einem Sinne leicht empfänglich und bestimmbar in äußere Formen schmiegt und in ihnen das Normative zu erblicken gewohnt ist, da mag es ihr schließlich zu einem Natürlich-

Selbstverständlichen werden, in dem ganzen Lebensumfange von außerhalb die Normen ihrer Bewegung und Gestaltung zu empfangen. Sie wird zu einer von außen bestimmten Form, statt daß sie das Bild einer aus dem eigenen Lebenszentrum erwachsenen Gestalt darböte.

Es ist eine völlig andere Umwelt, die in der Vorzeit Geist und Gemüt des Germanen bildete und seinem inneren Leben jene Grundrichtung gab, von der die deutsche Kultur ihr Gepräge erhält. – Wir mögen uns in eine verschneite, einsame Hütte versetzen an irgendeiner der unwirtlichen Felsenküsten des Nordlandes. Ein langer Winter führte hier träge die Tage herauf mit ihrer stets gleichen Mühe und Fährlichkeit. Das ganze Leben war ein Kampf. Ein Kampf mit Feinden, mit den Tieren des Waldes, mit den Elementen. Man kämpfte um das nackte Leben. Leben hieß kämpfen. Aber man kämpfte nicht um das Leben als um ein höchstes Gut. Dies Dasein unter Mühe und Kampf mochte dem Germanen vielmehr wie ein Übel erscheinen, wie eine Schuld, in die gar die Götter selbst verflochten. Der Grundinhalt aller Pflicht war für ihn die Bereitwilligkeit, das eigene Leben hinzugeben für die Allgemeinheit, für den Stamm, für den König. Das Eigenleben war schuldig, er schuldete es höheren Zusammenhängen. Und so empfand er es als das Köstlichste, als eine befreiende, erlösende Tat, wenn er in Treue kämpfend den Heldentod starb. — Nicht als ob er das Eigenleben, das Ich nur schwach gefühlt hätte; die ganze Welt, in der er lebte, wirkte vielmehr darauf hin, ihm seine Seele als eine Eigenkraft zum Bewußtsein zu bringen. Das Ringen um Selbstbehauptung gegenüber einer Umgebung, die feindlich und karg zugleich, mußte notwendig die inneren Hilfskräfte bewegen, mußte das Selbstgefühl, das Selbstbewußtsein wecken und bilden. Unterscheidet sich die seelische Stimmung der Neuzeit von der des Mittelalters dadurch, daß sich der Mensch als geistig-sittliche Einzelexistenz immer mehr heraushob aus dem Gemeinschaftsgefühl, aus dem Gemeinschaftsgewissen, so war bei dem Germanen diese Richtung in der Anlage schon früh gegeben und bildete sich immer mehr zu einem für ihn Eigentümlichen aus, woraus sich schließlich auch seine eigenartige Bedeutung für die moderne Kultur erklärt.

Wenn eines der Momente, die bei der Bildung germanischer Art wirksam gewesen sind, vielleicht stärker als andere hervorgehoben werden darf, so ist es die Einsamkeit. In der Einsamkeit erwuchs deutsches Wesen vorzeiten, und die Einsamkeit hat fort und fort bis zur Stunde das unter uns hervorgebracht, was wir im besonderen als deutsche Tat empfinden, wie auch in keiner anderen Literatur das Motiv der Einsamkeit so oft wiederkehrt wie in der germanischen. Die bloße Entfernung von Ge-

nossen ist es noch nicht. Es handelt sich darum, daß man wahrhaft allein sei mit sich selbst. In diesem Alleinsein wird überhaupt das Selbst erst geboren. Aus einem Getragenen, getragen durch das Leben, wird man zu einem Träger des Lebens. Wir fühlen den geheimnisvollen, schöpferisch quellenden Mittelpunkt des Seins immer mehr als den Mittelpunkt unseres eigenen Wesens, als den bestimmenden und gestaltenden Mittelpunkt. — In der feierlichen Stille des völligen Alleinseins mit uns selber fängt die Wirklichkeit an zu reden; ja wir fühlen uns jetzt erst in ihrer Gegenwart. Sie wird zur Frage für uns, zu der einen großen Frage. „Reality!" — Mit welchem Nachdruck, mit welcher Bedeutsamkeit spricht nicht Carlyle dies Wort aus! Der Held, der große Mann ist ihm eine Antwort auf die Frage der Wirklichkeit. Wo der Mensch allein ist mit sich selbst, mit sich selbst und der Wirklichkeit, da vermag er sich in sich selbst zusammenzufassen, da wird er zur Persönlichkeit, zum Charakter. Die Seele ringt sich empor zur Form, zur Gestalt der Wahrheit. Wir können auch sagen, wo ein tiefer, ernster Sinn der Realität sich zuwendet, da ist Religion.

Die Eigenart der Naturwelt des germanischen Nordens verstärkte in ihrem Einfluß auf den hier hausenden Menschen die Richtung, die seinem Wesen durch die Erziehung der Einsamkeit gegeben wurde. Völlig fehlt hier jene klare, plastische Bestimmtheit der Form, von der wir sagten, daß sie für die innere Freiheit des Menschen leicht zum Verhängnis werden kann. Ein Dunstschleier umwebt alle Gestalten und läßt ihre Umrisse in einem Dämmer zerfließen. Was dem Südländer in klar umschriebener Form gegenübertritt und sich so unzweideutig legitimiert, kündigt in dem nordischen Dunst und Nebel oft nur seine geheimnisvolle Gegenwart an, ohne seine Gestalt völlig zu enthüllen, und es bleibt dem Wanderer überlassen, Form und Wesen auszudenken. So wird die Einbildungskraft auf das lebhafteste beschäftigt, und die ganze Naturwelt wird schließlich Gestalt der Seele. Die Naturerscheinung des Nebels kann als besonders stark mitwirkend angesehen werden bei dieser Verwandlung des Naturbildes in ein Seelisches. Zumeist sind es schreckhafte Ungetüme, die die Germanenphantasie aus diesem Elemente zusammenballt. Steigen die grauen, gespenstischen Schwaden aus Sumpf und Schlucht oder von dem dröhnend brandenden Meer in die Höhe, so sind es Ungeheuer, die gegen die Menschenwohnung sich bewegen, Grendel ist auf dem Weg zur Methalle und die Helden Hrothgars wappnen sich zum Empfang.[1]) Die ganze nordische Mythologie mutet wie eine Versammlung von Nebel- und

1) Epos Beowulf.

Dämmergestalten an. Wo der Nebel seinen mystischen Mantel jahraus, jahrein über die Welt legt, um ihn nur an Sonnentagen auf Stunden zu heben, da hat die Phantasie zu schaffen, und mit gesteigerter Energie arbeitet das Gemüt sich aus Dämmer und Dunkelheit, aus wogenden Erscheinungen und Gefühlen zur Form empor. — Und dann das Meer! Gerade dieses Naturelement ist schon von je von höchster Bedeutung gewesen für die Bildung des menschlichen Innenlebens wie für die Kultur überhaupt. Ein Lebendiges, Bewegtes, Unergründliches scheint es ein uns Verwandtes. Hier entsteht Stimmung, eine Stimmung der Einheit von Mensch und Natur, hier erobert die Seele die Welt, die Welt die Seele, hier verlieren, hier finden wir uns am ehesten. Keiner Naturerscheinung gegenüber hat sich die menschliche Einbildungskraft reger und daher auch die Sprache poetisch-schöpferischer gezeigt.[1]) Und nun gar das Nordmeer! Hier wird die Seele vom Tiefsten aus in Bewegung gesetzt und das Selbstgefühl mit Macht wach gerüttelt. Immer aber haben wir bei diesen Erwägungen gleichzeitig das Moment der Einsamkeit zu beachten. Auf das Gemüt des einsam Hausenden wirkt die Natur viel intensiver als auf den in der Gesellschaft und Geselligkeit lebenden und webenden Menschen. Und so verbanden sich alle Lebensumstände, um das Gemüt des Germanen ganz in Wirksamkeit zu verwandeln. Aus dem eigenen schöpferischen Busen ist alles erschaffen, es ist alles Ausdruck des eigenen Innern, Wesensausdruck, ein Seelisches. Der Mittelpunkt des Lebens, der Mittelpunkt der Welt ist die Seele, ist das Gewissen. Hier gilt nicht das Zeichen um des Zeichens, das Wort um des Wortes willen. Ist hier eine Größe, so ist es die der Wahrhaftigkeit. Hier ist die Natur weiter von der Kunst und die Kunst weiter von der Natur. Die schaffende Seele tritt in den Riß, die Seele mit ihrer ganzen Kraft, mit ihrem ganzen Ernst.

In jener großen Epoche deutschen Geisteslebens, als der Genius unseres Volkes sich klarer und energischer denn je zuvor auf seine Eigenart besann und nach einer höchsten Manifestation seines Wesens rang, war es die ausgesprochene oder unausgesprochene Überzeugung der führenden Geister unter uns, daß eine innere Verwandtschaft zwischen dem Griechenvolke und den Deutschen bestehe. Nachdem man eine lange Zeit hindurch eigentlich nur das Bild des klassischen Altertums gekannt hatte, so wie es der Spiegel des französischen Klassizismus wiedergab, brach sich allmählich die Erkenntnis Bahn, daß der französische

1) In solchem Zusammenhange sagt auch Goethe in Dichtung und Wahrheit, Teil II, Buch VI „. . . große Flüsse haben wie das Meeresufer immer etwas Belebendes“.

Geist seiner völlig verschiedenen Organisation wegen unfähig sei, das Wesenhafte der griechischen Kultur in sich wiederzuerzeugen und der Neuzeit zu vermitteln. Zum guten Teil kam die Erleuchtung von dem Studium der Shaftesburyschen Schriften. Zunächst war es schon von Wirkung, daß der Philosoph das Horazische: *Vos exemplaria Graeca / Nocturna versate manu, versate diurna* so eindringlich wiederholte und hundertfach variierte auf den Seiten seiner „Characteristics“. Als Winckelmann, der große Schüler und Verehrer Shaftesburys, im Jahre 1755 seine Erstlingsschrift von der „Nachahmung der griechischen Werke“, in die Welt gehen ließ, setzte er eben dies Horazwort auf das Titelblatt, und wir wissen, wie eifrig er es selbst befolgt hat. Sodann aber war es vor allem das Grundprinzip des gesamten Shaftesburyschen Denkens und Vorstellens, das wie eine Offenbarung unter uns Deutschen wirkte. Was man von seiner Weltanschauung als das Bedeutungsvolle erfaßte, was man von den Griechen ertastete und von sich selbst ahnte: es war ein Prinzip, das irgendwie den ganzen Umkreis des Lebens und der Gestalt zu beherrschen schien, gleichviel von welchem Blickpunkte man die Dinge betrachtete. Man erkannte, daß von innen her alles Lebendige, alles Große, Wahre und Schöne gebildet sei. Von dieser Erkenntnis aus erleuchteten sich mit einem Male die mannigfachsten Verhältnisse und Beziehungen in Kunst und Leben, und man sah sich im Innern den Griechen ebenso verwandt, wie nun auch die Verschiedenheit zwischen der eigenen und der griechischen Art einerseits und dem französischen Wesen andererseits aufs klarste hervortrat. Denn das Romanische empfand man nun deutlich als ein Lebensfremdes, als ein Mechanisches, als ein nicht von innen, sondern von außen her Bestimmtes und somit Unwahres. — Eine unausbleibliche Erkenntnis, war doch nur durch die Ungunst des geschichtlichen Schicksals die nationale Überlieferung unterbrochen worden, die sich unzweideutig schon in der Mystik bekundet hatte mit ihrer die Immanenz voraussetzenden Religiosität und ihrer *conceptio mystica* bis zu der Lehre von dem *lumen naturale*, die Melanchthon aus der griechisch-römischen Stoa erneuerte, und der Tat Luthers, der den Gläubigen auf sein Gewissen stellte. Und so hatte sich ja auch in den Tagen der Mystik bereits ein Wahlverwandtes gezeigt zwischen griechischem und deutschem Tiefsinn, indem das verinnerlichte Griechentum, wie es in dem Neuplatonismus, wie es in dem Plotinismus Gestalt gewann, in Deutschland starke Wirkung übte. Darum eben, weil es sich um die Wiederaufnahme, um die Erweiterung und Vertiefung einer ureigensten nationalen Tradition, eine Äußerung des germanischen Volksnaturells handelte, geschah es, daß man auf einmal mit solcher Entschiedenheit gegen die er-

drückende Übermacht der ganzen romanischen Formenwelt revoltierte, und aus der neugewonnenen Lebens- und Weltauffassung erwuchs in kurzem eine Kultur, die sich gleichzeitig nicht nur als Ausdruck des rein Menschlichen fühlte, sondern in ihren tiefsinnigsten Vertretern auch eine Harmonie mit obwaltenden kosmischen Gesetzen ahnte. Von innen nach außen geht der Lebensprozeß, und alles Leben und Bewegen ist im Grunde eines. Vom Innersten strebt das Weltwesen empor zur Selbsterfassung der Form.

„Denn unten wogt es schwellend tief im Grunde,
Mit der Natur im eng vereinten Bunde,
Allein dem Menschen lang oft unverstanden:
Bis, sich befreiend von des Dunkels Banden,
Ein leuchtender Gedanke aufwärts schießt
Und wie im Erdenblitz den Himmel grüßt."

Und an anderer Stelle formuliert Goethe aufs klarste das wiedergewonnene neue Prinzip:

„Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag."

Eben weil der Deutsche sich mit wachsender Bewußtheit als autonome, schöpferische Persönlichkeit fühlte, so konnte, so mußte es auch geschehen, daß durch das deutsche Denken der Begriff einer apriorisch-genetisch-synthetischen Geistesfunktion zu dem Problem der Philosophie gemacht wurde. Leibniz schon stellt dem mechanistischen Naturbegriff des Descartes die Idee eines von innen bestimmten Lebens entgegen, wie er auch der französischen Charakterologie gegenüber, für die das Individuelle bezeichnenderweise ein Abnormes ist, für das Recht der Individualität eintritt. So wird Kants Philosophie charakterisiert durch seine Lehre von der Spontaneität des menschlichen Geistes, durch die Art, wie er das künstlerische Schaffen zusammen schaut mit dem Leben der organischen Natur, durch seine Forderung: Besinne dich auf dich selbst; bestimme dich aus dir selbst. Wenn Dilthey[1]) Friedrich den Großen und Lessing mit Kant zusammenstellt, um das Gemeinsame in dem innersten Wesen dieser drei größten Zeitgenossen zu erkennen, und er findet es in dem einen „großen Gedanken der von allen Folgen unabhängigen pflichtmäßigen Gesinnung als der wahren Auslegung des Gewissens", so

---

1) Schleiermacher S. 161.

ist es dasselbe deutsche Grundprinzip. Ebendieselbe Weltanschauung bekundet es, wenn Fichte mit Leidenschaft die mechanistische Staatsauffassung der Franzosen bekämpft, oder wenn er sagt: „Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend.“ Wenn Hegel das „Gemüt“ als das Merkmal der deutschen Kultur bezeichnet, so soll dies unübersetzbare deutsche Wort auch wieder jene besondere Stimmung, jenes besondere Verhältnis der Seele zur Welt andeuten, in denen sich ein spezifisch Deutsches zu bekunden schien, ist doch „Gemüt“ ein Etwas, in dem Denken, Fühlen und Wollen wurzelhaft zusammenhängen, und das von diesem Mittelpunkte aus die Lebensäußerungen bestimmt. — Ohne auf das Besondere der Auffassung einzugehen, sei auch an ein Wort aus dem Kreise der Romantiker erinnert. Novalis schreibt an Just: „Ich weiß, daß eine Kraft im Menschen ist, die unter sorgsamer Pflege sich zu einer sonderbaren Energie entwickeln kann.“

Sind gleich auch Metaphysik und Mystik im Laufe des 19. Jahrhunderts in Mißkredit gekommen, die Erinnerung an das Besondere der deutschen Kultur nach ihrem Wesen und nach ihrer Aufgabe in der Welt ist nicht erloschen unter uns. In diesem Sinne gilt uns etwa das schöne Wort Paul Heyses:

„Ob sie dem Licht den Sieg mißgönnen,
Die Nacht wird's nicht bezwingen können,
Solang der Feldruf der Jugend heißt:
Hie deutsches Gewissen und deutscher Geist.“

Die deutsche Tat ist allerdings eine Jugendtat an Kraft und Mut, und eine stete Verjüngung des Daseins von innen her ist ihr Ziel. Die Formen heteronomer Autorität, die das Leben bisher banden, sind uns nicht das einzig Mögliche von Verläßlichkeit und Dauer in der Rastlosigkeit der Lebensbewegung, sind uns nicht das Ewige. Aus der Ursprünglichkeit innerster Lebensregung fühlen wir ein das Leben Konsolidierendes, ein Gestaltendes, Dauerndes erwachsen. Ein Ewiges hebt uns von innen her über den Fluß der Dinge. In einem sinnvollen Verse spricht W. Gidionsen etwas von dieser Stimmung aus:

„Nicht vom Tage sollst du leben,
Auf und nieder schwankt die Welle —
Laß dein Inneres fröhlich weben
Stets verjüngten Daseins Quelle.
Ist Ursprünglichkeit dir eigen,
Darfst sie hegen, darfst sie zeigen,
So nur spürst du in der Zeit
Vorgefühl der Ewigkeit.“

Die deutsche Revolte gegen die Obmacht der französischen Form im 18. Jahrhundert wäre eine noch viel stärkere gewesen, hätte die damalige französische Kultur, so wie sie von den vorzüglichsten Geistern vertreten wurde, einen adäquaten Ausdruck des romanischen Volksnaturells dargestellt. Wir werden noch sehen, daß dies nicht der Fall war. Der Gegensatz der beiden Volksarten war natürlich trotzdem vorhanden und wurde nicht nur von vielen Deutschen, sondern auch von manchen Franzosen in seiner Eigenart ganz klar empfunden und auch zum Ausdruck gebracht. Bereits Balzac fühlt die französische Art als einen Mangel in dem Sinne dieser Ausführungen, wenn er sagt: „Ein Wort kommt einer Idee gleich in einem Lande, wo man sich leichter von der Aufschrift eines Sackes als von seinem Inhalt verführen läßt." Voltaire ist sich dessen bewußt, daß den Franzosen der schöpferische Geist abgehe.[1]) Von Diderot könnten begreiflicherweise eine ganze Anzahl von Aussprüchen hier angezogen werden. Erinnert sei auch an jene bekannte für unseren Zusammenhang höchst charakteristische Äußerung Rousseaus über das Theater des französischen Klassizismus in seiner „Nouvelle Héloise"[2]): „Presque tout s'énonce en maximes générales. Quelque agités qu'ils puissent être, ils songent toujours plus au public qu' à eux-mêmes; une sentence leur coûte moins qu'un sentiment: les pièces de Racine et de Molière[3]) exceptées, le *je* est presque aussi scrupuleusement banni de la scène françois que des écrits de Port Royal; et les passions humaines, aussi modestes que l'humilité chrétienne, n'y parlent jamais que par *on*." Sebastien Mercier[4]) sagt von ebendiesem Theater des französischen Klassizismus: „Notre Théâtre n'a jamais appartenu à notre sol, c'est un bel arbre de la Grèce, transplanté et dégénéré dans nos climats." Des weiteren spricht er dann von den „serviles imitateurs", die hier geschäftig waren. Bekanntlich hat Madame von Staël in feinfühliger Weise den Gegensatz französischen und deutschen Wesens erfaßt. Ganz anders als bei ihren Landsleuten findet sie die Form deutscher Art von innen her bestimmt. Es sei etwa an ihren bekannten Ausspruch über Schiller erinnert: „La conscience était sa muse." Shaftesbury äußert sich des öftern über den französischen Geistestypus, so in einem Briefe (an Arent

---

1) Man vgl. etwa Stellen wie die folgenden: Oeuvres, LIX, 313f.; LXI, 41; LXVI, 466.

2) Partie II, lettre XVII.

3) Gegen Molière macht er in einer Fußnote Einschränkungen geltend.

4) Du Théâtre ou Nouvel Essai sur L'Art Dramatique. Amsterdam 1773, S. VII des vorangeschickten Widmungsschreibens.

Furly, 18. Febr. 1704/5)[1]): „Whatever flashes may now and then appear, I never knew one single Frenchman a free man. Nor do I think it in nature possible, if they have early sucked that air or been bred, though in foreign nations, amongst people and books of their own kind.“ Thomas Buckle zitiert diesen Ausspruch Shaftesburys in seiner „Geschichte der Zivilisation in England“ und sagt selbst von den Franzosen[2]): „... während sie die Formen der Freiheit nachahmten, entbehrten sie des kühnen und tüchtigen Geistes, durch welchen allein die Freiheit sicher gestellt werden kann. Sie hatten wohl das Bild und die Devise, aber es mangelte das heilige Feuer, welches das Bild zum Leben erwärmt.“ Wie hier Buckle, so hatte früher bereits Wilhelm von Humboldt denselben Ausdruck „heiliges Feuer“ gewählt zur Bezeichnung dessen, was er bei den Franzosen im Gegensatze zu den Deutschen vermißte. Er schreibt von Paris aus an seinen Freund F. H. Jacobi: „Jede Nation, wie jeder Mensch überhaupt, braucht, dünkt mich, eine innere Triebfeder, eine lebendige immer rege Kraft, aus der sich seine höhere Tätigkeit, sein eigentümliches Dasein entwickeln kann. Ein solches inneres Prinzip des Lebens vermisse ich in dieser Nation; und gerade, weil ich dies wahrhaft heilige Feuer, das allein die Menschheit zugleich läutert und nährt, mehr als irgendwo sonst in der deutschen Nation antreffe, so wächst dadurch, wie ich nicht leugne, meine tiefe Achtung und meine innige Anhänglichkeit für sie.“[3]) Die Aussprüche Lessings, die hier angeführt werden könnten, sind naturgemäß zahlreich. Bekannt ist auch das ärgerliche Wort Winckelmanns: „Ein Franzose ist unverbesserlich. Das Altertum und er widersprechen einander.“ So mag endlich auch an Schillers Vers in dem Prolog zum „Mahomet“ erinnert werden: „Aus seiner (nämlich des ‘Franken’) Kunst spricht kein lebend'ger Geist.“ Gebraucht hier Wilhelm von Humboldt zur Charakterisierung des innerlich Bestimmenden in dem deutschen Wesen die Ausdrücke „heiliges Feuer“, „innere Triebfeder“, „lebendige, immer rege Kraft“, „inneres Prinzip des Lebens“, nennt er es an derselben Stelle auch „Synthese“, „freie Zeugung des Geistes und Willens aus dem Nichts“, und wählen andere Zeitgenossen zur Bezeichnung deutscher Art und Weltanschauung die Ausdrücke „innere Selbständigkeit“, „innere Freiheit“, „innerliche Bestimmung“, „Gewissensbestimmtheit“, „Charakter“, „Persönlichkeit“, „Ursprünglichkeit des Denkens und Fühlens“, „Immanenz“, „Autonomie“, „innere Aktivität“, „Wirksamkeit der

1) T. Forsters „Original Letters“ usw. S. 203 ff. 1. Aufl.

2) Bd. III, S. 10 in der Übersetzung von J. H. Ritter.

3) Briefe von W. v. Humboldt an F. H. Jacobi, herausg. von A. Leitzmann, Halle 1872, S. 60 f.

Seele“, „Organismus“, „Entelechie“, „Originalität“, „Geniekraft“, während man im Gegensatz zu dieser als deutsch oder auch als griechisch empfundenen Art bei den Franzosen oder den Romanen überhaupt von „sklavischer Nachahmung“, „Sklavenmoral“, „Sklavenästhetik“, von „Schablone“ und „Larve“, von „Uniformität“, von „äußerer Form“, von „Etiquettierung“, „innerer Abhängigkeit“, „Mechanismus“, „Heteronomie“ oder „Gewissensgebundenheit“ sprach: immer ist es der Gegensatz einer Gestalt, die ihren Bestimmungsgrund in sich selber trägt und einer solchen, die von außen her, die irgendwie autoritativ bestimmt wird.[1])

Während unserer Ausführungen, die sich mit der Genesis der verschiedenen seelischen Bestimmtheiten befaßten, durch welche diese Volksarten und Kulturen ihre kennzeichnende Prägung erhalten haben, mußte sich notwendig die Frage immer stärker aufdrängen, wie die Griechen innerhalb einer Naturwelt so ähnlich der, wie sie die Romanen umgab, einen solch verschiedenen geistigen Typus unter sich ausbilden konnten. Wir sind selbstverständlich nicht so kühn, eine Erklärung dieser Tatsache bieten zu wollen, wie es uns in unsern bisherigen Reflexionen auch nicht um ein „Erklären“, sondern nur um ein Verständlichmachen zu tun war. Das Leben ist in seinen letzten Gründen überhaupt nicht ein zu „Erklärendes“. — Zunächst jedoch kann darüber kein Zweifel bestehen, daß die freien politischen Institutionen der Griechen die Erweckung und Entfaltung originalen geistigen Lebens in ganz hervorragender Weise begünstigen mußten. Für Shaftesbury stand dieser Zusammenhang durchaus fest. Reizt es uns aber, den Ursprung der auf das Freie und Große gerichteten Lebensstimmung, der starken inneren Regsamkeit noch weiter zurückzuverfolgen, so könnten neben der Berücksichtigung der damaligen politischen Weltlage doch immerhin jene Ge-

1) Wir empfinden es heute, daß jenes Geschlecht ungerecht geworden ist gegen die romanische Form. Eine jede Reaktion überschreitet die gerechte Mitte, es liegt das in ihrem Wesen. Schon um irgendeine neu erkannte Wahrheit, einen neuen Gesichtspunkt wirkungsvoll herauszustellen, wird man anderes ungebührlich in Schatten setzen müssen. Die geschichtliche Besinnung und Richtigstellung kann nicht ausbleiben. Gegenüber dem politischen Chaos, gegenüber dem Gestaltlosen der Sitten und des Geschmackes in dem Deutschland, so wie es der große Krieg zurückgelassen hatte, mochte die Form von Versailles dankenswerte Dienste leisten, und ihre geschichtliche Bedeutung für unsere Kultur könnte heute nur durch Unkenntnis oder bewußte Ungerechtigkeit geleugnet werden. Auch England ist durch eine Schule des französischen Klassizismus gegangen, und Shaftesbury selbst erkannte und betonte den Wert der französischen Form gegenüber roher Maßlosigkeit. Allerdings, wo man sich des Lebens als eines Formprinzipes bewußt geworden, erlischt alsbald das bevormundende Recht der Fremdform.

danken zu beachten sein, denen wir bisher nachgegangen sind. — Nicht die griechische Göttin allein entstieg dem schäumenden Meere, den Griechen selbst mögen wir uns seiner Wesensart nach in mehr denn einem Sinne als aus dem Element des Meeres emporgestiegen denken, aus der „Mystik" des Meeres.

Wir sahen, daß das Meer als ein Bewegtes, Unergründliches uns wie ein Seelenverwandtes anmutet, und daß es so nicht allein das Selbstgefühl zu erwecken vermag, sondern auch eher als irgendein anderes Naturphänomen jene ästhetisch-religiöse Stimmung erstehen läßt, in der Seele und Welt in eins zusammenfließen, in eine Form der Gemeinsamkeit. Mit der griechischen Naturphilosophie im Auge wollen wir diese Gedanken eine kurze Strecke weiter verfolgen und ihre Bedeutung für eine entstehende Weltanschauung überhaupt hervortreten lassen.

Ewige Bewegung: das war das Meer, das war die Seele, und in derselben Bewegung sahen die Griechen der Frühzeit, vor allem jene Anwohner der jonischen Küste, das Leben der Welt um sich, lösten sich doch in jenen Tagen die Weltreiche ab gleich den Meereswellen, die mächtig rauschend vordringen gegen die Felsen des Strandes, um von der nachfolgenden alsbald verschlungen zu werden. Und alle Schicksale und Gestalten des Lebens überhaupt, glichen sie nicht also den ewig sich folgenden, den ewig sich neu gebärenden und immer und immer wieder gegenseitig sich verschlingenden Wogen des Meeres? — Rhythmus der Meereswogen, Rhythmus des Weltgeschehens! — Kreislauf des Wassers, Kreislauf des Lebens! — So ward für Thales das Wasser zum Symbole des Wesens dieser Welt. Und vollends Heraklit, der Dunkle, könnte seine Philosophie ganz am Meeresstrande ersonnen haben. Findet sich auch gleich bei ihm das Bild des Feuers für die Substanz dieser Welt, so war es doch immer das Element der Bewegung, nur daß seine Glutseele in diesem Symbole mehr zur Geltung kam.[1]) — Wo man aber alles im Flusse sah, da ward ein Dauerndes, ein den Wechsel Beherrschendes zum unabweisbaren Bedürfnis der Seele. Aus der These und Antithese des geschauten Wogenganges strebte man zu einer Synthese. Die Form der Seele, die Form des Geistes aber mochte da wohl als das in sich Ruhende, als das Dauernde in allem Wechsel erscheinen, als der Strandfels, der der ewig anbrandenden Bewegung Trotz zu bieten imstande war. Die Reflexion fand die Seele als Form, weil die Seele sich selbst bereits als Formende im Gefühl gefunden hatte. Das Gefühl leitete

1) Es sei hier auf Karl Joëls vielbeachtetes Buch verwiesen: „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik."

den Gedanken. Das erweckte Selbstgefühl trat als geschlossene Form in das Bewußtsein, und die Selbstform bezwang das Chaos der Welt, hob die Gestalt aus dem Chaos. So ward die Welt eine von innen, zunächst eine vom Gefühl her bestimmte Form, ein Menschenähnliches, ein Seelisches. — Die Leistung des Gefühls aber verwandelte sich im Laufe der Entwickelung immer mehr in eine Leistung der Sinne und des Gedankens, die gefühlte Form ward zur geschauten und gedachten Form. Der Logos gelangt zur Herrschaft und strebt danach, die Welt in ein „Logisches“, in eine Vernunftform zu verwandeln, in eine geschaute Vernunftform. Diese sinnlich-gedankenmäßige Welterfassung, Weltbezwingung aber ward immer mehr zur typischen griechischen Art. Der Geist und seine Gesetzmäßigkeit erschuf aus sich die Form der Dinge, die Form der Welt. — So führen unsere Reflexionen über die Genesis der seelischen Stimmung, aus der die deutsche wie die griechische Art so oder so erwachsen scheint, in den Kreis der griechischen Logosidee, mit der wir uns an ihrem Orte noch eingehend zu beschäftigen haben.

War bei den Griechen der Klassikerzeit das lebendige Prinzip, aus dem die Form erwuchs, in erster Linie die Vernunft, eine sinnlich bestimmte Vernunft, so kommt bei den Germanen Gefühl, Phantasie und Gewissen stärker zur Geltung. Die Verhältnisse, wie wir sie oben bereits charakterisiert, zusammen mit den Einflüssen des Christentums, bewirkten hier diese erhöhte Aktivität des Gefühlsmäßigen und des Ethischen, und sie machen es, wie wir sahen, auch gleichzeitig verständlich, daß bei uns der Trieb zur Bestimmung von innen, der Wesensdrang, stärker wirksam ist als die Vorstellung der konkreten, geschlossenen Form, die unter den Griechen wie bei den Romanen vor allem sich ausbildete als eine den ganzen Umkreis des Lebens und Denkens beherrschende Macht. Mit der Kraft des ganzen Gemüts ist der Germane, zumal der deutsche Mystiker, der innern und der äußern Wirklichkeit zugewandt, und aus dem Gefühl erwächst ihm die Gestalt. Der Neuplatonismus aber, in dem die Gefühlsmystik der griechischen Frühzeit wieder hervortrat, erwies sich, wie schon angedeutet, zusammen mit Gedanken der Stoa als Brücke zwischen der griechischen und der deutschen Art. Tatsächlich sind auch die Motive neuplatonischer Mystik dem deutschen Tiefsinn nie wieder fremd geworden.

Bei den Griechen haben wir einen ästhetischen Intellektualismus. Nannten wir es eine aus innerer Notwendigkeit erwachsene Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes überhaupt, die verwirrende Vielgestaltigkeit der Erscheinung auf Typen, auf Bilder zu reduzieren, so hat sich bei den Griechen diese Eigenart vollendet, und zwar bis zu einem Punkte

vollendet, wo der Typus das Individuelle, wo das Bild die Sache zu schädigen begann. Bei den Germanen zeigen sich die geistigen Wesenheiten, die Kräfte und deren Verhältnisse nicht in diesen klar umrissenen Formen, nicht in dieser herausgearbeiteten Plastik des Bildes. An die Stelle der griechischen „Konkreta" treten die deutschen „Abstrakta", tritt ein Ringen nach Form, das keine Abzüge von der „Wahrheit" dulden will. Man sucht Begriffe, die auf die geistigen Wesenheiten, auf das Sein, auf die „Wahrheit" möglichst direkt abzielen. So kann von der germanischen Religiosität gegenüber der griechischen Tradition gesagt werden, daß sie als Energie der Gewissenhaftigkeit „bilderstürmend" zum Wesen vorzudringen suchte, weil man mit vollem Rechte zu der Überzeugung gelangt war, daß durch die Freude an der Form, am Bilde, durch seine Pflege und den Streit um dasselbe die Geistesenergien aufgehalten wurden in ihrem Drange zur Wahrheit.[1])

Eben weil die griechische Art sich als ein ästhetischer Intellektualismus darstellt, konnten die französischen Klassizisten so leicht in die Täuschung verfallen, hier Fleisch von ihrem Fleisch, und Bein von ihrem Bein vor sich zu sehen. Daß das Wesentliche, nämlich der schöpferische Geist fehle, der die griechische Formenwelt aus sich erzeugt hatte, kam nur einzelnen zum Bewußtsein. So ward in ihrer Übertragung nach Frankreich die Gestalt der Freiheit zu einer Form des Zwanges, das Organische zu einem Mechanischen. Unter denselben Palmen, in der gleichen klaren Formenwelt zu Hause wie die Griechen, ward ihnen eben diese Umwelt, die den plastischen Genius der Hellenen bilden half, zum Verhängnis. Unter Palmen, so scheint es, in dem Bereich der schönen Form, wandelt man nie ungestraft. Wir haben ja soeben darauf hingewiesen, daß man auch in dem Umkreis des hellenischen Denkens dem Bilde opferte und dabei Gefahr lief, der Gottheit selbst, der Wesenheit, der Wahrheit, der man dienen wollte, zu vergessen. Hier zeigt sich die Kulturmission des herb und derb auf die Sache, auf das Wesen zudringenden Germanentums. Eine Verbindung griechischer und deutscher Art aber scheint auf eine höchste Höhe zu deuten. — Aus dieser Einsicht, wenn sie zum Teil auch nur gefühlsmäßig vorhanden war, erwuchs das Streben des deutschen Neuhumanismus in seiner tieferen Bedeutsamkeit. Man hatte die Hoffnung, daß der im Gegensatz zu der romanischen Art noch als frei und urmächtig webend gedachte germanische Geist die ästhetische Formkraft des griechischen Genius gewinnen könnte, ohne daß Freiheit und Wahrheit eine

1) Jedenfalls böte eine Untersuchung, die sich darauf richtete, festzustellen, welchergestalt sich die griechische Art in der Bildung christlicher Glaubensvorstellungen äußerte, illustratives Material in Fülle.

Einbuße erlitten. Eine herrliche Blüte gemanischer Kunst und germanischer Kultur überhaupt, eine herrliche Blüte der Menschheitskultur erwartete man von dieser glücklichen Verbindung.

Man pflegt wohl zunächst den Idealismus und sodann die Diesseitsreligion der führenden Geister als die gestaltenden Prinzipien der neuhumanistisch-idealistischen deutschen Kultur zu bezeichnen. Beide Prinzipien sind im Grunde eines: Es ist der Geist der Freiheit, der von innen her die Form zu erschaffen strebt, die Form der Persönlichkeit und die Form der Weltanschauung. Es trat aber nun von außen her noch ein drittes wirksames Moment hinzu: der Zusammenbruch der materiell-politischen Welt. Es war dies Gunst und Ungunst zugleich; denn einerseits wäre der Idealismus, wäre die Verinnerlichung nie in dieser Intensität und Tiefe vollendet worden in einer Zeit äußerer, materiell-politischer Blüte, und andererseits ward die Wirksamkeit des germanischen Prinzips der Gestaltung des Lebens von innen her unterbunden für ein weites und wichtigstes Gebiet durch die Misere des gesellschaftlich-politischen Zustandes. Die Konsequenz der germanisch-humanistischen Idee hätte zu einem idealistischen Kosmopolitismus führen müssen, der vom eigenen Staat aus und durch den eigenen Staat in unerbittlichem Kampfe gegen das absolutistische Prinzip der von außen bestimmten Form die weitere Welt nach dem Ideal der Freiheit zu gestalten strebt. Was wir erreichten, war ein individualistisch-atomistischer Kosmopolitismus, in dem der einzelne, jeder für sich unter völliger Ignorierung des Staates die Idee des Weltbürgers in sein Persönlichkeitsideal aufnahm.

Wie auf die politischen Anschauungen und Bestrebungen Shaftesburys in den vorhandenen Darstellungen seiner Philosophie, abgesehen von Fowlers Monographie, kaum irgendwelche Rücksicht genommen ist, so hat man auch dementsprechend noch nie daran gedacht, seine Weltanschauung von der politischen Zeitlage aus zu begreifen. Die Geistesgestalt Shaftesburys erhebt sich aber nur dann vor uns in ihrer ganzen Eigenart und Größe, in ihrer bleibenden Bedeutsamkeit, wenn wir ihr den zeitpolitischen Hintergrund geben, und zwar mit eben den Perspektiven, unter denen dem Philosophen selbst das damalige Weltbild sich darbot.

Das Name „Shaftesbury“ symbolisiert in bezeichnender Weise den politischen Fortschritt der Neuzeit. Dieses Grafengeschlecht umfaßt bis zur Stunde neun Generationen. Davon haben sich drei in der Geschichte verewigt. Der erste Shaftesbury, der Großvater des Philosophen, ist der Urheber der berühmten Habeaskorpusakte aus dem Jahre 1679, die

dem Engländer als ein Palladium gilt für die Freiheit und Würde der Persönlichkeit gegenüber dem Absolutismus des Staates. Der dritte Graf kann als Philosoph des Liberalismus bezeichnet werden, Liberalismus in dem tiefsten und weitesten Sinne gefaßt. Er proklamiert die Freiheit und Würde der Persönlichkeit gegenüber dem absolutistischen Prinzip überhaupt, in dem ganzen Umfang des Lebens und Denkens. Der siebente Graf Shaftesbury endlich ist der große Sozialpolitiker und Philanthrop. Er tritt durch humanitäres Wirken größten Stils ein für die Freiheit und Würde der Persönlichkeit gegenüber der Unerbittlichkeit des Kampfes und Dranges in dem freien Wettbewerb der Kräfte, so wie er durch den Liberalismus entbunden wurde.

Das ganze Leben des dritten Grafen (1671–1713) wird zeitlich umschlossen von den Regierungsjahren Ludwigs XIV. (1661–1715). Der gigantische Versuch eines einzelnen, dem gesamten Europa seinen Willen aufzuzwingen, kennzeichnet zunächst die ganze Ära. In ihrem Grunde aber erweisen sich uns die Bewegungen der Zeit als das kriegerische Aufeinanderstoßen der Energien zweier Zeitalter. Es ist ein Ringen zwischen dem Geist des Mittelalters und der Neuzeit, Heteronomie steht gegen Autonomie, die romanische gegen die germanische Weltanschauung. Weiterhin hebt sich als bedeutsames Moment die verschiedene Haltung von Aristokratie und Bürgertum in den Kämpfen dieser Epoche mit zunehmender Klarheit hervor, während gleichzeitig als ein anderer Faktor von Bedeutung für die Perspektive des Zeitbildes die englische Politik als prinzipieller Immoralismus in den beherrschenden Mittelpunkt des Welttheaters tritt. Unter diesen Gesichtspunkten können wir für unsere Zwecke füglich die ganze politische Bewegung des Zeitalters betrachten. Shaftesbury selbst fühlte es auf das lebhafteste, daß er an einem geschichtlichen Wendepunkte von hoher Bedeutsamkeit stand, daß aus den Kämpfen seiner Epoche ein neues Weltalter hervorgehen müsse, und mit derselben Deutlichkeit erkannte er die große Mission, die hier vor allem den beiden germanisch-protestantischen Ländern England und Holland zufiel.[1]) Sein

1) Wir sehen von den zahlreichen und leicht auffindbaren Aussprüchen in den Werken ab und verweisen dafür auf einige Briefstellen. An Le Clerc schreibt Shaftesbury am 6. März 1705/6 (Rand S. 352 ff.): „There is a mighty light which spreads itself over the world especially in those two free nations of England and Holland on whom the affairs of all Europe now turn, and if Heaven sends us soon a peace suitable to the great successes we have had, it is impossible but letters and knowledge must advance in greater proportion than ever.“ In einem Briefe an Lord Somers aus dem Januar 1706/7 (Rand S. 371) spricht er von Holland und England als „those two great nations, on whom the

ganzes Leben war ein Kampf gegen die von außen bindenden Gewalten des Mittelalters, und zugleich erfaßte kein anderer Zeitgenosse Wesen und Aufgabe der neuen Ära mit solcher Klarheit, Energie und Gewissenhaftigkeit. Damit tritt die geschichtliche Bedeutung Shaftesburys in volle Beleuchtung.

Nach den Erschütterungen und Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges war zunächst das Bedürfnis nach Ruhe und Ordnung um jeden Preis so stark und allgemein, daß die Völker nicht in der Stimmung waren, dem Absolutismus Widerstand entgegenzusetzen, so wie er sich von Frankreich aus verbreitete, wenn es ihm nur gelang, geordnete Verhältnisse herzustellen. Das schloß jedoch nicht ein, daß man ebenso geneigt war, eine Fremdherrschaft über sich zu dulden. Ludwigs Lebensplan aber war es, Europa in eine von Versailles aus beherrschte Universalmonarchie zu verwandeln, und für die Ausführung dieses Planes stand ihm das durch ihn „uniformierte" Frankreich, ein Mechanismus, eine Kriegsmaschine ohnegleichen, zur Verfügung. Gleichzeitig verband er sich mit den Türken, so daß die Freiheit Europas, so daß die germanische Kultur von beiden Enden bedroht wurde. Zu verschiedenen Malen stand alles auf dem Spiele in den Wechselfällen dieser Kriegsjahre. Da trat allenthalben in den germanischen Ländern eine Tatsache von großer Bedeutsamkeit in die Erscheinung. Es zeigte sich nämlich, daß die geistigen und sittlichen Energien, die die Gestalt der Zukunft in sich trugen, nicht in der Aristokratie, sondern im Bürgertum lebendig wirksam waren. Über ganz Europa hin bewies die Adelskaste eine schwächliche, ja geradezu verächtliche Haltung gegenüber den ehrgeizigen Anmaßungen und herausfordernden Schändlichkeiten des französischen Königs. Verräterisch paktierte man lieber mit dem fremden Tyrannen, als daß man sich mit der „Canaille" des eigenen Volkes zu mannhaftem Widerstande verband. Es war auch ganz natürlich, daß der Adel die sittliche und kulturelle Bedeutung der nationalen Eigenform und die patriotische Pflicht ihrer Verteidigung nicht bei sich fühlte, da er ja — die Fürsten in ihrer Mehrzahl allen voran — erfolgreich bestrebt war, das eigene Wesen in die durch Ludwig geschaffene französische „Uni-Form" zu zwängen. Man war durch die „Form" von Versailles bereits entkräftet, besiegt. Es hat damals der Adel als Kaste seine nationale und kulturelle Führerstellung überhaupt für immer verwirkt, und tatsächlich erwies er sich bis in die neueste Zeit hinein allzuoft nur als Hemmschuh in der nationalen Entwickelung, so

liberty and happiness of mankind depend". Man lese etwa auch noch den Schluß des Briefes an General Stanhope vom 7. Nov. 1709 (Rand S. 413ff.). Wendungen wie die hier gegebenen kehren bei Shaftesbury geradezu formelhaft wieder.

daß das Bürgertum gezwungen war, unter blutigen Opfern dem Gesetze des Fortschritts Geltung zu verschaffen gegen den Adel und gegen die mit den Adelsinteressen sich so oder so identifizierenden Regierungen.

Der Bürger trat hervor, der einzelne. Es begann der einzelne sich immer mehr in seinem Eigenrecht und Eigenwert zu fühlen, gegenüber der Kaste, gegenüber den erschütterten oder zerschlagenen Formen, die die Individuen bislang von außen her gebunden hatten. Manifestiert sich in dieser allmählichen Verrückung des Bestimmungsgrundes aus der Gemeinschaft in den einzelnen der Geist der neuen Zeit überhaupt, so vollzog sich dieser Prozeß doch nirgends mit einer solchen Entschiedenheit, als gerade unter dem germanischen, unter dem deutschen Bürgertum. Nicht der dritte „Stand“ ist hier die ausgegebene Parole, sondern der einzelne als Mensch in seiner Eigenwürde, die Humanität. Wo immer aber der Mensch sich auf sich selbst gestellt fühlt, wird er die eigene Kraft gewahr und lernt sie nützen.

Die Bewegung, unter der der Bürger und damit der einzelne zum Selbstbewußtsein erwachte gegenüber dem Absolutismus der Krone, der Kirche und der Kaste, ging von England aus. Hier brachte es schon die Eigenart der geschichtlichen Entwickelung mit sich, daß sich Aristokratie und Bürgertum nicht in solch scharfer Weise schieden wie auf dem Kontinente, und zudem verhindert ja schon der Umstand, daß das Bürgertum alle jüngeren Söhne des Adels fortwährend in sich aufnimmt, das Entstehen einer tieferen Kluft. Die Emanzipation des Individuums, insonderheit die gesellschaftlich-politische, konnte sich darum hier leichter vollziehen, während allerdings an jene verinnerlichte Konsequenz, wie sie sich in der deutschen Kultur charakteristisch ausgebildet hat, hier nicht gedacht werden kann, ist doch das englische Volk in einer halben Reformation stecken geblieben, oder anders ausgedrückt: es hat hier nie eine völlige Emanzipation aus der römischen Universalkultur stattgefunden. Waren nun die politischen Bewegungen jener Periode, in die Shaftesburys Leben fällt, für jedes beteiligte Land so oder so von einschneidender Bedeutung, so war für den Engländer, der sich über die ideellen Einsätze des politischen Spiels im klaren war, das Drama ein doppelt Erregendes; denn die Haltung seines eigenen Landes mußte notwendig ausschlaggebend sein für das Schicksal der durch französischen, päpstlichen und türkischen Absolutismus zugleich bedrohten europäischen Kultur. — Wir wollen uns nun die Zeitumstände im einzelnen vergegenwärtigen, wobei das Ideelle und Prinzipielle, das wir in Shaftesburys Denken als ein Bewegendes und Gestaltendes, als ein Verteidigtes oder Bekämpftes kennen lernen werden, von selbst klar hervortritt.

Auf Jakob I. (1603—1625) war Karl I. (1625—1649) gefolgt, zwei Regenten, die das Dogma von dem göttlichen Recht der Könige durch keinerlei göttliche Tugenden bekräftigten. Das gesalbte Haupt des Königs fiel durch Henkershand, ohne daß in der Folgezeit von einer Rache des Himmels irgendwie etwas zu spüren gewesen wäre. Im Gegenteil! Englands Aufstieg zur Großmacht beginnt unter der Herrschaft des „Königsmörders" Cromwell. Was sich rächte, das war nur der politische Fehler, der mit dieser Hinrichtung begangen wurde. Auch Karls II. Persönlichkeit und Regierung (1660—1685) waren nicht dazu angetan, das Königtum als eine unverletzliche göttliche Einrichtung erscheinen zu lassen. Fast noch mehr als unter seinem Vater forderte das patriotische Interesse und das Kulturinteresse zugleich den Widerstand gegen seine Regierung.

Es bedeutet, wie wir sahen, das Erwachen der modernen Zeit, daß das Gefühl von dem sittlichen Werte und dem Kulturwerte freier Eigenbestimmung, freier Selbsttätigkeit allmählich in das Bewußtsein der Völker, zumal der germanischen Rasse, zu treten begann, und die Reformation ist nur insofern zur neuen Zeit zu rechnen, als das Prinzip der Autonomie in ihr enthalten ist. Jedenfalls war der Protestantismus vornehmlich in diesem Sinne für die Heraufführung der modernen Ära wirksam. Die entscheidenden Kämpfe zwischen Mittelalter und Neuzeit gehören der Epoche an, mit der wir uns hier beschäftigen. Aus dieser Perspektive bestimmt sich auch die geschichtliche Bedeutung, die den Männern dieser Tage in Wahrheit zukommt. Wir nannten die Germanen die berufenen Geistesträger der neuen Zeit; so stellt Ludwig XIV. die Idee des Romanismus dar in zusammengefaßter persönlicher Energie, und damit findet gleichzeitig in ihm das Geistesprinzip des Mittelalters noch einmal seine mächtigste Verkörperung. Er erscheint wie ein Riese eines zu Ende gehenden Weltjahrs, der in trotzigem Kampfe dem neuen Lichtgott die Herrschaft streitig machen will und der mit höchster List und brutalster Gewalt um sich greift. Der berüchtigte Geheimvertrag von Dover (1669/70), den der englische König mit Ludwig einging gegen die für die eigene und für die Freiheit Europas kämpfenden Holländer und in dem er sich gegen Barzahlung von Ludwig verpflichtete, den Katholizismus in England einzuführen, mußte darum allen denen, die in dem französischen König den Vorkämpfer für Geistesknechtung und in der Freiheit die unerläßliche Vorbedingung für alle wahre Sittlichkeit und Schönheit erkannt hatten, als ein Bund mit der Macht der Finsternis erscheinen, als ein Verbrechen gegen das Vaterland nicht nur, sondern gegen die ringende Menschheit. Das empörte Volk zwang den König zur Testakte (1773), die allen Versuchen zur Katholisierung des Landes ein für alle-

mal einen Riegel vorschieben sollte, und das folgende Jahr brachte den Frieden von Westminster mit Holland. Es war der Große Kurfürst, der in diesem ersten Koalitionskriege am wackersten für die Freiheit kämpfte. Allerdings mußte er sich, von den Holländern im Stich gelassen, im Juni des Jahres 1679 zu dem Frieden von St. Germain en Laye bequemen. Wenige Tage zuvor gewann dafür die Sache der Freiheit einen epochemachenden Sieg, indem der erste Graf Shaftesbury die Habeaskorpusakte durchsetzte.[1])

Inzwischen hatte Ludwig auf dem Kontinente Gewaltakt auf Gewaltakt gehäuft und im selben Jahre, als er wider alles Recht Straßburg annektierte (1681), entläßt Karl das Parlament für die Dauer von drei Jahren. Er fühlte sich völlig als Herrn der Lage, nachdem die Whig-Partei gestürzt war und er die Tories — im wesentlichen der Grundadel — auf seiner Seite hatte. Ungescheut kühlte er seine Rache. Die Zeit, die nun folgt, erscheint geradezu als Schicksalsstunde für die moderne Kultur; denn kritischer könnte keine Periode genannt werden in dem Aufstieg zur Freiheit und Humanität. — Im Jahre 1683 rückt der Großwesir Kara Mustafa mit 230000 Mann vor die Mauern der Kaiserstadt Wien, und das Jahr 1685 sieht nicht allein den katholischen Jakob II. den Thron des protestantischen England besteigen, sondern es bringt auch noch die Aufhebung des Ediktes von Nantes durch Ludwig mit all den nachfolgenden Greueln. Die Jesuiten, diese Kerntruppen des Romanismus, feiern ihren großen Tag und halten nun auch ihren Einzug in England. Im Jahre 1688 endlich stirbt der große Kämpfer für die Freiheit Europas, der Brandenburger Kurfürst, und Friedrich III., auf den der Geist seines großen Vaters nicht übergegangen war, besteigt den Hohenzollernthron. Die Sache der Freiheit scheint verloren. — Da tritt aufs neue ein Kämpe für sie auf den Plan, ein Mann aus der Verwandtschaft und Denkart des Großen Kurfürsten[2]), ganz wie er durchdrungen von dem Bewußtsein, daß die Freiheit Europas gerettet werden müsse, es koste, was es wolle. Im Herbst 1688 setzt Wilhelm von Oranien mit sechshundert Schiffen nach England über und besteigt, nachdem Jakob zu seinem Freunde Ludwig nach Frankreich geflohen war, als Wilhelm III. den Thron Englands (1689—1702). Es ist dies die sogenannte „glorreiche Revolution". Holland und England erklären alsbald Ludwig den Krieg, der nun zunächst in barbarischer Weise die Pfalz verheert und seine Wut an unschuldigen und wehrlosen deutschen Bauern und Bürgern ausläßt. Der im nächsten Jahre

1) Erwähnt mag hier auch werden, daß im Jahre 1677 für England das Gesetz aufgehoben wurde, das die Verbrennung der Ketzer anbefiehlt.

2) Wilhelm war der Neffe der oranischen Gattin des Kurfürsten.

unternommene Versuch der Franzosen und Irländer, Jakob wieder auf den englischen Thron zu setzen, mißlingt, und im Frieden von Ryswyk (1697) verpflichtet sich Ludwig, die Ansprüche der Stuarts nicht mehr zu unterstützen. Abgesehen von der Niederlage seiner Flotte am Vorgebirge La Hogue (1691) war Ludwig im ganzen siegreich geblieben, und nur aus Rücksicht auf die Finanzlage des Landes hatte er sich zum Frieden entschlossen.

Um diese Zeit vollzieht sich in dem französischen König eine für unsere Perspektive wichtige Wandlung. Bei der gewaltigen und gewaltsamen Zentralisierung des französischen Lebens in seinem ganzen Umfange war er, der „König Sonne", sich bisher als einziger Mittelpunkt erschienen, und er hatte deshalb auch den Papst als eine seine Kreise störende, als eine den Glanz seiner Majestät beeinträchtigende Nebensonne verdrängt von seinem Firmament durch Gründung der französischen Nationalkirche. Die langen Kriegsjahre hatten aber nun nicht nur die Finanzen seines Landes erschöpft, sondern dem König selbst auch etwas von der früheren Zuversicht genommen, daß er, er allein es vermöge, Europa seinen Willen aufzuzwingen. Sein Ziel blieb dasselbe, aber er empfand die Notwendigkeit, sich nach einem starken Bundesgenossen umzusehen. Mit dem Sultan hatte er es bereits versucht und unter seiner Beihilfe vieles erreicht, und die türkische Bundesgenossenschaft war auch weiterhin von höchstem Werte. Es war jedoch noch ein anderer absoluter Monarch vorhanden, dessen Herrschaftsideal gleichfalls die Fesselung Europas einschloß und zwar ein Despot, der noch weit eher als König oder Sultan die Macht besaß, um das Ziel zu erreichen. Es war dies eben der Papst. Mit ihm machte nun Ludwig seinen Frieden, und so waren sie fortan Verbündete. Es ist ein Bild, das einen tiefen Eindruck auf die Denkenden unter den Zeitgenossen machen mußte: Der Türke im Osten, der Franzose im Westen und der Papst im Zentrum, allgegenwärtig. Die Ziele dieser drei absoluten Potentaten, wie verschieden in materieller Hinsicht, aber doch im tiefsten und im letzten identisch: Vernichtung der Mannigfaltigkeit durch die Einheit und damit der Triumph des Todes über das Leben.

Es handelt sich hier um einen Gegensatz in der Weltanschauung, der stärker trennt und bindet als irgendeine andere Gleichheit oder Verschiedenheit. Auf der einen Seite wird die Autorität in eine Gewalt gesetzt, die von außen an den Menschen herantritt und ihn zwingt, auf der andern Seite ist das Leben und sein Gesetz die Autorität, eine Autorität, die sich fort und fort erneuert und legitimiert in dem Bewußtsein der Menschen, hier ist es die äußerlich zwingende Autorität, die die Würde

für sich beansprucht, dort ist es der Mensch, der sich zur Würde erhebt in der Erkenntnis seiner Bestimmung, das Gesetz in der Freiheit zu vollenden. Hier trennen sich auch aristokratischer Konservativismus und bürgerlicher Liberalismus, und es ist darum das oft geschaute Bündnis von protestantisch-aristokratischen Konservativen und römischen Klerikalen keineswegs eine Unnatur, sondern das Ergebnis einer innersten Wesensgleichheit. Um so natürlicher war daher das Bündnis zwischen dem katholischen König und dem Papst, und es war nur eine Selbstüberschätzung früherer Jahre, wenn er geglaubt hatte, ohne den Papst, ja in Antagonismus gegen ihn die Freiheit Europas vernichten zu können. Uniformität war das Ziel des Königs, Uniformität im ganzen Umkreis des Lebens, den er beherrschte, Uniformität bis zur letzten absurden Konsequenz. Uniformität aber ist Lüge, ist Tod, ihre Erzwingung ist Mord; in der Mannigfaltigkeit allein offenbart sich das Wesen des Lebens, offenbart sich die Wahrheit. Und so legte sich allmählich der Mantel der Lüge, es legte sich die Hand des Todes über das große Reich. Man wurde so fromm wie der König, man wurde klerikal-orthodox-konservativ in der Öffentlichkeit des Lebens. Die Religion gottgewollter Abhängigkeit sollte unter allen Umständen dem Volke erhalten werden, damit es sich nicht auf seine Eigenwürde, auf Gesetz und Recht des Lebens besänne, damit der nunmehr päpstlich sanktionierte Wille des Königs als höchstes Gesetz in Kraft und Geltung bliebe, der Wille des Königs und das System, das alle Lebenswerte in sich beschloß für den Streber. An dieser forcierten Lüge ging Frankreich zugrunde. Der Druck von oben, durch den das französische Volk in ein einheitliches geformt werden sollte, sprengte es schließlich auseinander, mußte es auseinandersprengen. Und so entstand zunächst eine fortschreitend sich vertiefende Kluft zwischen den offiziell Konservativ-Kirchlichen und den sich stetig mehrenden Liberal-Freigesinnten, die durch den staatlichen Druck, die aus Abscheu vor der Lüge auf immer radikalere Bahnen gedrängt wurden. Und dann kam das Volk hinzu, das längst schon die Last des Staates auf wunden, auf empfindlichen Schultern trug, der soziale, der demokratische Gedanke brach sich langsam erst, dann stürmisch Bahn, um den ganzen Liberalismus mit sich fortzureißen zum Ansturm gegen den verhaßten Staat, mit Fug und Recht verhaßten Staat. — Die Anfänge dieser Entwickelung zeigen sich schon deutlich unter dem Regime des „grand monarch". Zunächst allerdings war alles geistige Leben Frankreichs geradezu in ein Stadium der Erstarrung, des Todes getreten. Imponierende Kulturinstitute waren geschaffen, aber statt der Leuchten der Wissenschaft und Bildung überall nur flimmerndes, sinkendes Licht. Was Shaftesbury von

dem römischen Kaiserreich sagt, daß alle Größe, die in ihm sich zeigt, noch aus der Zeit der Freiheit stamme, daß die Zeit der Knechtschaft keine Kraft und Schönheit hervorgebracht, das gilt auch von dem Frankreich Ludwigs XIV. Seine großen Männer in der ersten Zeit hatte noch die Freiheit gebildet, nur wenige Namen aus der letzten Periode lebten im Nachruhm fort.[1])

Der Ausdruck „Liberalismus“, wie wir ihn soeben auf eine französische Geistesbewegung des 18. Jahrhunderts anwandten, konnte befremden, da man bei dieser Bezeichnung im allgemeinen an eine charakteristische Äußerung individualistisch-germanischer Art denkt. „Französischer Liberalismus“ scheint also ein Widerspruch in sich selbst. Und doch besteht der Ausdruck zu Recht; denn es soll damit auf eine Erscheinung des französischen Lebens hingewiesen werden, die ihr Besonderes tatsächlich darin zeigte, daß das spezifisch Französische in ihr als mehr oder weniger aufgehoben erscheint, und zwar geschah es gerade infolge der gewaltsamen Überspannung des romanischen Prinzips durch Ludwig, daß diese individualistisch-germanische Gegenbewegung in Fluß kam. Naturgemäß nahm diese Reaktion jene germanischen Motive des Denkens und Fühlens in sich auf, wie sie damals von England aus das geistige Leben Europas zu bewegen begannen, wobei namentlich an Locke, Newton, Shaftesbury und den von Shaftesbury wesentlich abhängigen Bolingbroke zu denken ist. So wird es verständlich, wie die französische Kultur des 18. Jahrhunderts in ihren hervorragendsten Vertretern eine solch hohe Bedeutung für das deutsche Geistesleben gewinnen konnte, und gleichzeitig werden wir damit auf die eigenartige Doppelwirkung englischer Ideen in Deutschland aufmerksam. Tatsächlich waren jene französischen Geistesträger bis zu einer Höhe individualistischer Kultur gestiegen, wo der Abstand von dem heimischen Volksgeist sich mehr und mehr geltend machen mußte, und die Rückwirkung des französischen Naturells konnte mit der Zeit nicht ausbleiben. In Beispielen, die wir oben gegeben haben, liegt ja bereits die Andeutung, daß gerade jene Franzosen, die vornehmlich unter uns gewirkt, sich der hier bezeichneten inneren Tatsache wohl bewußt waren.

---

1) Thomas Buckle hat sich in seinem berühmten Werke „History of Civilisation in England“, vol. III, chap. 11 die Mühe gegeben, die Wahrheit des von Shaftesbury aufgestellten Satzes für das Zeitalter Ludwigs durch unwiderlegliche Daten zu fundieren. Vgl. ferner Philipson, „Das Zeitalter Ludwigs XIV“. S. 154. Auch Ribbeck muß es zugeben in seiner „Geschichte der römischen Dichtung“, daß die geistige Größe, die in der Kaiserzeit sich entfaltete, noch aus der Zeit der Freiheit stammte.

Das Jahr 1700 setzte die politische Welt aufs neue in Bewegung durch den Tod Karls II. von Spanien. Die Möglichkeit einer Vereinigung der spanischen und französischen Krone war nun vorhanden, und die Idee der Universalmonarchie gewann wieder ihre volle Macht über Ludwig. Da er seiner Sache bereits sicher zu sein glaubte, reizte er zunächst die Engländer auf das empfindlichste, indem er einen Schlag gegen ihre Handelsinteressen führte, und als im nächsten Jahre sein Schützling, der englische Prätendent Jakob II., starb, brach er den Vertrag von Ryswyk und erkannte dessen Sohn als König Jakob III. von England an.

Genau dreizehn Jahre war der Oranier im Lande gewesen, unverstanden, ungewürdigt, als es ihm endlich gelang, das englische Volk zu entschlossenem Kampfe gegen Ludwig zu gewinnen. Seiner ganzen seelischen Organisation nach der Antipode Ludwigs, entsprang seine Bekämpfung des französischen Despoten völlig dem Prinzip, dem Grundgegensatz in der Weltanschauung und nicht diesen oder jenen Rücksichten auf reale Gegebenheiten. Er war Germane. Und tatsächlich tritt der Gegensatz von Germanismus und Romanismus mit wachsender Deutlichkeit hervor in dem Kriegsbild der nun folgenden Jahre. In kläglichster Gestalt in unserem deutschen Vaterlande, wo sich katholische Fürsten und Würdenträger dem Feinde Deutschlands, dem barbarischen Verwüster deutscher Gaue, näher verwandt fühlten als ihren protestantischen deutschen Stammesbrüdern und im Dienste des Franzosen die Waffen gegen das eigene Volk kehrten. Die sogenannte „Große Allianz“ zwischen England, Holland und dem Kaiser war Wilhelms letztes Werk. Er starb in dem Augenblicke, als ihm eben der Tag des Erfolges dämmerte nach einem Leben, erfüllt von Kampf und Enttäuschung, in dem Augenblicke, als ihn zum ersten Male sein Volk umjubelte, und da das germanische Gewissen, das Kulturgewissen sich zu bekunden schien, das seine ganze Lebensarbeit bestimmt hatte. Seine Schwägerin Anna folgte ihm auf dem Thron (1702—1714).

Es stand übel um die große Sache. Waren es vor allem die deutschen Römlinge, die dem Feinde des Vaterlandes und der Kultur zum Siege verhalfen, so wurden die Verbündeten noch weiter geschwächt durch die Unfähigkeit hochgeborener Führer sowie durch den Charakter des Kaisers und seines Sohnes, des habsburgischen Bewerbers um den spanischen Thron. Um so mehr treten die glänzenden Ruhmestaten Prinz Eugens und Marlboroughs hervor. Bei den Verhandlungen auf dem holländischen Schlosse Gertruydenberg im März 1710 zeigte sich schließlich Ludwig zu allem bereit, es kam jedoch nicht zu einem Friedensschlusse infolge der unverständlichen Haltung der Alliierten. Einerseits waren die

Forderungen entschieden überspannt und andererseits waren die englischen Staatsmänner nicht mehr von den idealen Gesichtspunkten des Oraniers bestimmt. Immer deutlicher offenbart ihre Taktik die Verfolgung höchst realer Sonderinteressen. Das Verhalten des Herzogs von Marlborough kann als Symbol bezeichnet werden für diese englische Politik. Allerdings, er kämpft für die Freiheit Europas und bedeckt seinen Namen mit Ruhm, aber gleichzeitig hat er überall seinen persönlichen Vorteil im Auge, ja sein Egoismus tritt so kraß hervor, daß ihm die Freiheit kaum mehr einen Dank schuldet, hat er doch ohnedies der Sache, für die er kämpfte, gerade durch diese seine maßlose Habsucht den empfindlichsten Schaden zugefügt.

Das Jahr 1710 ist ein düsteres für die Freunde der Freiheit. Fünf Monate nach Gertruydenberg mit seinen Fehlern und seiner Zweideutigkeit erfolgte die Entlassung des liberalen Whig-Ministeriums durch die Königin Anna, und der konservative Grundadel kam ans Ruder. An der Spitze der reaktionären Regierung aber stand der von Shaftesbury ob seiner Charakterlosigkeit verachtete und ob seiner gewissenlosen Schädigung der Freiheitsinteressen gehaßte Bolingbroke. Dieser Umschwung in England bedeutete einen Umschwung in Europa. England zog sich immer mehr zurück von der Kampagne, und Bolingbroke knüpfte unter der Hand Verbindungen an mit Ludwig. So kam es, daß der französische König, dessen Sache noch eben völlig verloren schien, aufs neue Erfolge errang. Er hatte nun nicht nur England auf seiner Seite, sondern auch sein eigenes Volk, dessen Nationalstolz durch die Gertruydenberger Zumutungen aufgestachelt worden war. Da nun gar nach dem Tode des Kaisers Joseph eine weitere Unterstützung der Habsburger in ihren Ansprüchen auf den spanischen Thron der Errichtung eines österreichisch-spanischen Weltreichs gegolten hätte, so wurde man vollends laß in dem Kampfe gegen Ludwig, und als im nächsten Jahre durch eine Reihe von Todesfällen im Hause Bourbon die Möglichkeit eines spanisch-französischen Weltreiches in ebenso bedrohliche Nähe rückte, wollte man die Sache Ludwigs auch nicht gefördert sehen, und so betrieb Bolingbroke einen Sonderfrieden für England, indem er alle jene idealen Gesichtspunkte, von denen Wilhelm in seinem Kampfe gegen Ludwig geleitet worden war, zusammen mit den Interessen der Bundesgenossen, den materiellen Vorteilen Englands treulos zum Opfer brachte. So kam unter dem Drucke der englischen Diplomatie der Frieden von Utrecht (11. April 1713), Rastatt (1. Mai 1714) und Baden zustande. Dank einer skrupellosen Realpolitik ging England als Beherrscherin der Meere aus dem Kampfe hervor. Tragisch kann das Schicksal Hollands genannt werden. Als

Wilhelm den Kampf begann, wußte er wohl, daß sein Stammland die Hitze des Tages zu tragen hätte, aber er zeigt hier den echten Germanen. Nicht allein daß er für das Ideal der Freiheit und Kultur kämpft, er übt auch die deutsche Tugend der selbstlosen Hingabe. Wie er selbst in seinem ganzen Leben das Persönliche hinter die Sache zurückzustellen bestrebt war, so stellte er auch die materiellen Interessen seiner Heimat zurück, wo es sich um die Freiheit Europas handelte. Auf Hollands Kosten war der Angriff auf diese Freiheit abgeschlagen worden und auf Hollands Kosten war England emporgestiegen. Die Franzosen halfen — praktisch nicht anders als im Dienste Englands — nur vollenden, was Karl II. 45 Jahre zuvor begonnen hatte, als er gemeinsam mit Ludwig Holland bekriegte, um den Handelswettstreit mit Gewalt zugunsten Englands zu beenden.

Für England war nun Europa in völlig zweckdienlicher Verfassung. Es war keine einzelne überragende Großmacht vorhanden, die ihm hätte entgegentreten können auf seinem Wege zu der Beherrschung der Welt, sondern das politische Leben bewegte sich um die Rivalität einer größern Anzahl von Mächten gleichen oder ähnlichen Ranges, wobei es das Hauptgesetz der englischen Diplomatie wurde, diese Rivalitäten mit skrupellosem Raffinement für sich auszunutzen. Es ist der unvergleichliche Triumph der englischen Diplomatie und Journalistik, daß die Weltvölker sich fortan im Dienste Englands gegenseitig gehaßt und bekriegt haben, ohne es selbst gewahr zu werden, daß sie lediglich die Geschäfte eines Dritten besorgten.

Als wir der bisherigen Gewohnheit entgegen, nach der man die Reformation als die Wende zwischen Mittelalter und Neuzeit betrachtet, das Zeitalter Ludwigs XIV. als die Epoche bezeichneten, in der der Geist der neuen Zeit in umgestaltender Weise in Erscheinung trat, sprachen wir von Heteronomie und Autonomie zur Kennzeichnung des unterscheidenden Grundgegensatzes der Weltanschauung. Wir können auch sagen, es war der Gegensatz einer theologisch und einer wissenschaftlich bestimmten Weltanschauung; denn wie die Theologie das Bindende für Denken und Handeln von einer äußern, einer außerweltlichen Autorität hinzubrachte, so befaßte sich die Wissenschaft mit der Erforschung des Menschen und der Welt, um das Bewegende und Bedingende in dem Menschen und in den Dingen selbst aufzufinden. Von der innern und äußern Erfahrung schritt man, geleitet durch die erkannte Gesetzmäßigkeit, hinaus in die Weite. Da die Religion und das jenseitige Schicksal des Menschen als das sittliche Verhalten durchaus bestimmend bis dahin in dem Vordergrund des Interesses gestanden hatte, so war es natürlich, daß das neue

wissenschaftliche Denken in seinen vornehmsten und edelsten Vertretern es als nächste Pflicht ansah, den Menschen auf dem Neuland einer andern Weltanschauung sittlich zu orientieren und eine autonome Moral zu schaffen. Versank die jenseitige Welt mit ihrer absoluten Autorität, mit ihrer Drohung und Verheißung, so mußte man den Grund für Norm und Form in dieser Welt erweisen. Während nun ernste Denker, die die große Pflicht der neuen Zeit lebendig in sich fühlten, heiß bemüht waren, das Bewußtsein für ein wandellos Verpflichtendes und Bindendes in den Menschen zu erwecken, um die Welt vor dem Chaos zu bewahren, setzte sich der englische Staat mit einem Zynismus ohnegleichen in seiner Politik über alle Maße und Bande der Sittlichkeit hinweg und stellte sich auf den seither durchaus in Geltung gebliebenen Grundsatz, daß einzig das Staatsinteresse das Maßgebende und Bindende sei, und daß alles Ideelle gegen das Materielle dieses Interesses zurückzutreten habe. Zu diesem Ideellen gehören die Grundsätze des sogenannten Völkerrechtes und Versprechungen und Verträge als solche, wie überhaupt alles das, was im privaten Leben als sittlich verpflichtend angesehen wird. Im Jahre 1625 stellte Richelieu dem päpstlichen Legaten gegenüber den Satz auf: „Que la réputation de l'état est préférable à toutes choses."[1]) Handelte es sich für ihn um eine Ausschaltung alles Kirchlichen aus der Politik, so taten die Engländer den in gleicher Weise verhängnis- und verantwortungsvollen Schritt, die Politik von der Sittlichkeit zu emanzipieren und dem Vertrauen im Einzelverkehr die „Perfidie", schonender ausgedrückt, einen prinzipiellen Immoralismus im Völkerverkehr entgegenzusetzen. „Right or wrong, my country!" Das Verhängnis und die Verantwortung einer Politik nach dieser Maxime liegt darin, daß sie sich in ihrer sittlichen, genauer in ihrer entsittlichenden Wirkung nicht willkürlich auf die vaterländischen Dinge einschränken läßt und sich geschichtlich auch tatsächlich nicht auf diese beschränkte. Warum auch beim Vaterland haltmachen! Recht oder Unrecht meine Partei, meine Kaste, meine Familie, mein Geschäft, mein Gewinn, mein Glück – mein, mein, mein – Ich! Das ist das eine Zentrum all dieser Kreise. – Das Zentrum der gesamten angelsächsischen Zivilisation. – Ein ungeheurer Seele und Welt verschlingender Egoismus. — Eine düstere Perspektive für den philosophischen Weltbetrachter jener Tage. Und doch schien Täuschung unmöglich. Mußte nicht eine enthusiastisch gebilligte Staatsmoral dieser Art die Privatmoral ganz notwendig zerstören? Und wenn sie Widerstand leistete oder doch zu leisten versuchte, war dann nicht doch das ganze Gebäude dieser Kultur auf

---

1) Vgl. Mém. de Richelieu II, 482.

Widerspruch und Heuchelei gebaut? Jedenfalls aber hatten jene unter den Zeitgenossen, die die Begründung der Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit auf dem Boden dieser Welt als die große Aufgabe ihrer Tage ansahen, doppelten Anlaß zur Entrüstung über das gerade jetzt in kritischer Übergangszeit durch England gegebene Beispiel, von dem ganz fraglos eine unheilvolle Verwirrung ausgehen mußte.

Im September desselben Jahres, als der Friede zu Utrecht geschlossen wurde, erließ Papst Klemens XI. die Bulle Unigenitus, die jede freie Auslegung der heiligen Schrift verbietet und jeder eigenen Meinung gegenüber den Entscheidungen des Papstes die Berechtigung abspricht. Also eine Promulgierung des romanistisch-mittelalterlichen Prinzipes der Bevormundung. Es ist diese Bulle gleichzeitig als ein Werk des mit dem Papst befreundeten und kooperierenden Ludwig anzusehen, der nun mit erhöhter Autorität ausgerüstet war für die Drangsalierung und Ausrottung von Menschen, die seinem Uniformitätswahn sich widersetzten. Die Bulle Unigenitus ward nicht nur zur Zwangsform für die Lebenden, man errichtete sie auch vor den Sterbenden als einzige, enge Himmelspforte.[1]) Es sollte in den Menschen auf dem Wege eines rücksichtslosen, Zeit und Ewigkeit umfassenden Zwanges das Gefühl erzeugt werden, als sei der Entschluß, auf Grund eines eigenen wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Gewissens, auf Grund einer eigenen Überzeugung zu leben und zu sterben, die Ursünde, die aus der Gemeinschaft aller guten Bürger, die aus der Gemeinschaft allen Rechtes und allen Mitleides wie aus der Gemeinschaft Gottes ausschließt. Dem romanistisch-ultramontanen Typus der Seelenverfassung sollte mit Anwendung aller Gewaltmittel weltlicher und überweltlicher Autorität alleinige, universale Geltung erzwungen werden. Wer den Gedanken einer weltumfassenden „Universalmonarchie", so wie er in Ludwigs Geist als spornendes Ideal lebendig war, je zu Ende gedacht hat, fühlt sich außerstande, den Eifer und die Furcht zu belächeln, die wir bei Freunden der Freiheit zu jener Zeit antreffen, es sei denn er stünde selbst innerhalb einer Weltanschauung, die ein persönliches Gewissen, ein persönliches Verantwortlichkeitsgefühl als eine durchaus zu unterdrückende ungöttlich-rebellische Regung betrachtet, als einen Appendix unserer geistig-sittlichen Organisation, der füglich durch operativen Eingriff zu entfernen ist, sobald er beschwerlich zu werden droht. — Um die Empörung der protestantischen Völker über die barbarische Tyrannei Ludwigs und insonderheit auch die Politik Wilhelms von Oranien

1) Man erinnere sich der Verfügungen Christophe de Beaumonts, des Erzbischofs von Paris.

und das Pathos Shaftesburys, mit dem er zu konsequent-unermüdlichem Kampfe gegen den französischen König auffordert, völlig zu begreifen, müssen wir uns zu all dem stets gegenwärtig halten, daß es sich bei den Verfolgungen Ludwigs keineswegs um eine interne französische Angelegenheit handelte, da dem König die Staatsangehörigkeit seiner Opfer durchaus gleichgültig war. Hier ist es wahrhaftig nicht Phrase, von einem Kampfe für die Kultur und Freiheit Europas zu reden, hier war es für die germanisch-protestantischen Völker Pflicht der Selbstachtung, eine nationale Pflicht der allerelementarsten Art, zu den Waffen der Abwehr und der Genugtuung zu greifen. In demselben Maße aber, in dem uns hier die germanische und protestantische Forderung als eine primitive Kulturforderung gegenüber der Bevormundung und brutalen Tyrannei des Romanismus erscheint, in demselben Maße, in dem die heroische Gestalt Wilhelms trotz mancher Züge, die die englische Kritik nur allzu scharf hervorgehoben hat, für unser modernes Empfinden sympathisch aus seiner Umwelt heraustritt: in eben dem Maße muß uns der geheime Pakt Bolingbrokes mit Ludwig, sein Verrat an den Bundesgenossen und seine Preisgabe der gemeinen Sache um so verächtlicher, muß uns diese englische „Realpolitik", so wie sie damals im Gegensatze zu der Kulturidee, im Gegensatze zu allen sittlichen Idealen inauguriert wurde, um so fragwürdiger erscheinen. — Immer aber steht die Bulle Unigenitus als ein Symbol neben dem Frieden von Utrecht und wirft ihren düstern, kompromittierenden Schein auf dies Werk der englischen Diplomatie und auf das Fundament des englischen Imperialismus.

Im nächsten Jahr (1. Aug. 1714) starb die Königin Anna. Bolingbroke hatte sein Bestes getan, ihrem katholischen Halbbruder Jakob den Weg zum Thron zu ebnen. Sein Plan schlug fehl, die Krone ging auf das Haus Hannover über gemäß dem vom Parlament festgelegten Erbfolgerecht, und der intrigante Minister floh nach Frankreich, um seiner Verurteilung wegen Hochverrats zu entgehen.

Dreizehn Monate darnach (1. Sept. 1715) beendete auch Ludwig seine Laufbahn. Das Volk warf mit Steinen und mit Kot nach dem Wagen, der seine Leiche durch die Straßen von Paris führte. Ein größerer Kämpe des Romanismus, ein konsequenterer Vorkämpfer für eine mechanistische Weltanschauung, in der Absolutismus, Zentralisation, Uniformität und Heteronomie identische oder sich bedingende Begriffe sind, ist nicht wieder aufgestanden.

Wir haben oben angedeutet, daß das Phänomen Ludwigs XIV. und die damalige Verbreitung des Absolutismus überhaupt zum Teil eine Erklärung finde in dem allgemeinen Verlangen nach Form, nachdem die

Erschütterungen des Dreißigjährigen Kriegs überall ein chaotisches Wirrsal hinterlassen hatten. Weiterhin aber bietet auch das gleichzeitige Blühen von Absolutismus und Rationalismus einen erklärenden Fingerzeig. Tatsächlich handelt es sich hier um zwei Erscheinungen, die aus einer und derselben seelischen Disposition hervorgegangen sind. Man kann den Rationalismus als den Absolutismus des Begriffs bezeichnen. Ob politischer oder rationalistischer Absolutismus: immer handelt es sich um eine Vergewaltigung der Mannigfaltigkeit durch die Einheit. Man wird hier wie da dem Konkreten, dem Positiven der Vielgestaltigkeit, dem Leben nicht gerecht. „Uni-Form" des absoluten königlichen Willens, die die selbständigen Einzelwillen negiert; „Uni-Form" des Substanzbegriffs der formalen Logik, die alle endlichen Substanzen leugnet: sie entsprechen sich. Absolutismus und Rationalismus sind charakteristische Manifestationen romanischer Geistesart und waren von uns durchaus als undeutsch zu überwinden. Und so ist also auch der Spinozismus dem Absolutismus zuzurechnen; denn neben seinem Gott als der einzigen Substanz gibt es kein Selbständiges mehr, nur noch leere Akzidentien. Wir sagten oben, Einheit sei der Tod, das Leben entfalte seinen Sinn und seine Schönheit in der Mannigfaltigkeit, und so haben auch deutsche Denker in Spinoza etwas wie von Tod gespürt. Schelling nennt diesen Philosophen eine Bildsäule des Pygmalion, der erst Leben eingehaucht werden müsse. Dieses Leben aber begann sich zu regen, sobald man für den Substanzbegriff den Begriff der Kraft substituierte. Wir werden an seinem Orte noch sehen, daß es Shaftesbury war, durch den man den Spinozismus nach deutschem Empfinden korrigierte.

Wir wenden uns nun zu Shaftesbury und ordnen die Daten seines kurzen Lebens ein in diesen geschichtlichen Hintergrund. Es ist nötig, daß wir uns hierbei seines Großvaters[1]) erinnern. Der völlig bedeutungslose Vater kommt nicht in Betracht.

---

1) Der Philosoph Shaftesbury verweist Thomas Walker, einen Autor, der sich für die Geschichte englischer Geschlechter interessierte, in einem Briefe vom 23. April 1710 (Rand S. 418f.) für die Geschichte seiner Familie auf eine neuere Auflage von William Camdens „Britannia" und auf die „Annales, or the history of Elizabeth etc." von demselben Verfasser. Die Ausgabe der „Britannia" in Frage ist die vom Jahre 1695 und die betreffenden Stellen sind im 4. Kap. S. 50 und 54A. Die „Annales" erschienen 1635, 75, 88 in englischer Übersetzung. In der uns vorliegenden Übersetzung vom Jahre 1635 kommen die beiden Seiten 460. 63 in Betracht. Statt „Ashley" wird hier „Astley" geschrieben. „ Anthony Astley" ist „Secretary of the Councell of Warre" in der spanischen Expedition. Nach der Einnahme von Cadiz (1596) ist er unter denen, die für ihre Tapferkeit in den Ritterstand versetzt werden. – Vgl. ferner Christie,

Der spätere Lordkanzler von England wurde im Jahre 1621 geboren. Sein Vater war John Cooper und seine Mutter die Tochter von Sir Anthony Ashley, dem ein Jahr nach der Geburt des Enkels der Titel eines Barons verliehen wurde. Die Mutter brachte den Knaben in ihrem elterlichen Hause zur Welt, und er führte nachher auch den Namen der mütterlichen Familie. Fortan ward Anthony Ashley-Cooper der traditionelle Familienname. 1639 heiratete Cooper — siebzehn Jahre alt — die erste seiner drei Frauen. Im nächsten Jahre wurde er bereits ins Parlament gewählt. Zuerst auf Seite des Königs, geht er jedoch bald zur Parlamentspartei über und erhält den Titel eines Feldmarschalls. Die radikale Wendung macht er nicht mit, und so sehen wir ihn später für die Restauration tätig. Bei der Krönung, am 20. April 1661, erhielt er die Pairswürde und den Titel eines Baron Ashley of Wimborne St. Giles; gleichzeitig wurde er zum Kanzler des Schatzamtes ernannt. 1662 kämpft er gegen die Uniformitätsakte. 1666 lernt er Locke in Oxford kennen, der damals dort Medizin studierte, und nimmt ihn mit sich als Leibarzt. Der Philosoph ward ein Glied der Familie, ihr Freund und Berater. Seinem Patron war er in aufrichtiger, ununterbrochener Freundschaft zugetan bis ans Ende. Wir besitzen nichts aus Lockes Feder, das zuungunsten des so verschieden beurteilten Staatsmannes irgend in das Gewicht fallen könnte. In den beiden holländischen Kriegen soll Ashley die Rolle des Römers gespielt haben, dem aus handelspolitischen Gründen das Karthago-Holland als ein unter allen Umständen zu zerstörendes galt. In einem Briefe an Le Clerc vom 8. Februar 1705[1]), der auch die Beziehungen Lockes zu Shaftesburys Familie darstellt, bestreitet es jedoch der Enkel, daß sein Großvater Holland feindlich gesinnt gewesen sei. Ashley war Mitglied des Cabal-Ministeriums, auch hatte er die Verwaltung der Prisengelder unter sich. Die Bestimmung des berüchtigten Vertrags von Dover zwischen Ludwig und Karl, die der Einführung des Katholizismus in England gegen Barzahlung von Seiten Ludwigs galt, mußte man vor dem Minister Ashley verheimlichen, da er als ein energischer Bekämpfer des tyrannischen romanistischen Uniformitätswahns allgemein bekannt war.

Am 23. April 1672 erhielt Ashley den Grafentitel als Earl of Shaftesbury and Baron Cooper of Fawlet. Am 17. November erfolgt seine Er-

---

„Life of the first Earl of Shaftesbury". — Osmund Airy im „Dictionary of National Biography". — Ranke, Bd. IV seiner engl. Gesch. im 16. u. 17. Jahrh.

1) Abgedruckt in Notes and Querries vom 8. Febr. 1851 (Nr. 67) und bei Rand (S. 328ff.). Es ist dies derselbe Brief, der zusammen mit einem Briefe der Lady Masham, der Tochter Cudworths, die Grundlage bildete für Le Clercs bekannte Würdigung Lockes in der „Bibliothèque choisie" vom Jahre 1705.

hebung in das Amt des Lordkanzlers, und er ernennt Locke zu seinem Sekretär. Am 9. November 1673 wird er wieder entlassen. Nur wenige Tage vergingen, als sowohl der englische wie der französische König durch verlockende Anerbietungen ihn zur Wiederannahme des Amtes bewegen wollten. Shaftesbury lehnt beharrlich ab und wird ein Führer der Opposition.[1]) 1676 öffnet sich ihm der Tower, in dem er bis zum Februar 1678 gefangen gehalten wird. Danach steigt er wieder zu Macht und Einfluß empor, und im Jahre 1679 verewigt er sein Andenken durch die Habeaskorpusakte, jenes englische Staatsgrundgesetz, das dem System willkürlicher Verhaftungen ein Ende macht und jedem Verhafteten garantiert, daß er alsbald dem zuständigen Gericht vorgeführt werde zur Prüfung der Verhaftsgründe. Lange Zeit war dieses Gesetz weniger durch die lateinischen Anfangsworte seiner Formulierung bekannt, sondern wurde kurzweg nach seinem Urheber „Shaftesbury Akte" genannt. Stellt dieses Gesetz auch nicht etwas radikal Neues dar — es läßt sich die Tradition einer ähnlichen Bestimmung schließlich bis zu der Magna Charta zurückführen — so bezeichnet es doch eine höchst wichtige Station in dem europäischen Kulturfortschritt. Man muß sich vergegenwärtigen, daß es einmal eine Zeit gab, in der es bei Regierenden und Einflußreichen Übung war, ihnen irgendwie unliebsame Leute kurzerhand hinter eine Kerkermauer zu setzen, und man muß sich ferner daran erinnern, daß die Verhaftbefehle käuflich waren, um die „Shaftesbury Akte" in ihrer Bedeutung richtig einzuschätzen. Der Fall war möglich – in England allerdings weniger als auf dem Kontinente –, daß man Wochen, Monate und selbst Jahre seiner Freiheit beraubt wurde, ohne je zu erfahren, auf wessen Antrag und aus welcher Ursache. So lagen noch in Frankreich durch mehr als hundert Jahre nach der Habeaskorpusakte auf Grund der unheimlichen „lettres de cachet" zahllose Tausende von Menschen in Gefängnissen ohn Spruch und Urtel und fanden da Zeit und Stimmung zu politischen, moralischen und religiösen Reflexionen, und wir alle kennen jenen großen europäischen Staat, wo bis zur Stunde dem politisch interessierten Bürger die persönliche Freiheit nur sehr unvollkommen gewährleistet ist.

Die Habeaskorpusakte wurde im Mai erlassen. Der Monat darauf brachte den Frieden von St. Germain en Laye und damit den Triumph Ludwigs über Europa. Es folgt die kritische Zeit. Shaftesbury wird als des Hochvorrats verdächtig aufs neue in den Tower geworfen (1681),

1) 1674 setzt Shaftesbury seinem Freunde Locke für Lebenszeit eine Jahresrente von 100 Pfund Sterling aus.

und er hatte nun Gelegenheit, sich auf sein eigenes Staatsgrundgesetz zu berufen. Nach seiner Befreiung siedelt er nach Holland über (Dezember 1682), wo er einige Wochen darauf, am 21. Januar 1683, stirbt. Ein unbedeutender Sohn erbte seine Titel, der Enkel die Geistesenergie des Großvaters.

Der Kanzler Shaftesbury war einer der größten Politiker seiner Zeit, ein Mann von überlegenem und durchaus modernem Geist. Tatsächlich ist er der erste wirklich moderne Politiker. Daß er mit den damals allgemein herrschenden Prinzipien des gewaltsamen, uniformistisch-romanistischen Merkantilsystems nicht einverstanden war, und daß sich bei ihm bereits Gedanken des physiokratischen Systems ankündigen, kann nicht überraschen bei seinem dem Freien und Natürlichen zugewandten Wesen. Die eben derselben Geistesart entspringende Abneigung gegen die Formel, gegen das Klassifizieren von außen her gibt sich auch deutlich kund in einer Anekdote, die Sheffield in seinen „Memoirs" erzählt. In Gesellschaft wird Shaftesbury von einer Dame gefragt, was für eine Religion er habe, worauf er antwortet: „Madam, wise men are of but one religion." Und als die Dame weiter fragt, was denn diese Religion sei, erwidert er: „Madam, wise men never tell." Hundert Jahre lang war die Religion als äußeres Bekenntnis nur Schwert, Feuer und Verwüstung gewesen; die Reaktion mußte eintreten, sei es nun die der Indifferenz oder echten frommen Gefühls, um die Religion als das, was sie ihrem Wesen nach ist, als eine rein subjektive, innerliche Angelegenheit zum Bewußtsein zu bringen.

Das Charakterbild Shaftesburys verliert viel von seiner Zweideutigkeit, wenn wir es als seinen Grundsatz annehmen, den einmal gegebenen Verhältnissen Rechnung zu tragen und die Sache über die Partei zu stellen. Diese Sache aber war für ihn der Parlamentarismus und die Toleranz. In jener stürmisch-leidenschaftlichen Zeit, wo jede der beiden sich bekämpfenden Parteien den Besitz der Macht alsbald zur Unterdrückung mißbrauchte, hielt Shaftesbury sich immer auf der mittleren Linie, gleichviel ob er gestern den König unterstützte, heute an der Seite des Lord-Protektors ging, oder morgen für die Restauration tätig war. Er blieb im Grunde immer derselbe, auch als er gegen das mit seiner Hilfe restaurierte Königtum in einer letzten Wendung sein Leben dran setzte und die Revolution erwecken wollte gegen Absolutismus und Romanismus. Welche Sünden ihm die Geschichtschreiber seines Volkes auch zuzählen mögen: er hat alles reichlich wettgemacht durch seinen Kampf für das germanische Prinzip der Autonomie: das staatliche, religiöse und geistig-sittliche Selbstbestimmungsrecht, während ihm von zwei Königen alles versprochen war, wenn er die Sache der Freiheit, die Sache des Volkes verließe.

Der spätere dritte Graf Shaftesbury wurde am 26. Februar 1671[1]) geboren. Der Großvater behandelte das Kind ganz als sein eigenes, und im März 1674 wurde es auch gesetzlich völlig seiner Obhut überwiesen. Als der Knabe im sechsten Jahre stand, wurde der Großvater in den Tower abgeführt. Von der Welt, die sich dem frühreifen Knaben in den Jahren seines geistigen Erwachens aufschloß, begriff er deutlich, daß es sich hier um einen großen Kampf für die Freiheit handelte gegen die Unterdrückung durch Priester und Könige. Und sein Großvater kämpfte und litt für die Freiheit, opferte sich für die große Sache. Die ganze Lebensbewegung um ihn, das sah er, hatte nicht Geld und Gut, nicht Genuß zum Mittelpunkt, sondern ein Unsichtbares, Geistiges, das er mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnen hörte, die ihm bald mehr bald weniger verständlich waren. Ohne Frage, das höchste Gut in der Welt mußte irgendwie ein solch Geistiges sein. Das Leben selbst war es sicher nicht. Man muß vielmehr den Mut haben, das Leben jederzeit einzusetzen für jenes Unsichtbare, Große und Schöne.

Für die Zeit von 1680 ab wissen wir es, daß Locke die Erziehung

---

1) Bei den scheinbar sich widersprechenden Daten in der Biographie Shaftesburys hat man sich sowohl an die Differenz des julianischen und des gregorianischen Kalenders wie auch an den in England bis 1752 herrschenden Brauch zu erinnern, das neue Jahr nicht mit dem 1. Januar, sondern mit dem 26. März zu beginnen. Letzteres eine mittelalterliche Gewohnheit, wie man auch in Frankreich bis 1556 das neue Jahr häufig vom Osterfest ab rechnete. Im Jahre 1752 wurde gleichzeitig auch der gregorianische Kalender in England eingeführt. Da nun Geburts- und Todestag Shaftesburys vor den 26. März fallen, so finden wir als das Geburtsjahr bald 1670 bald 1671 und als das Todesjahr 1712 und 1713 bezeichnet, oder man gibt beide Jahre zugleich: 1670/1; 1712/13, eine Gewohnheit, die zumeist für alle Daten zwischen dem 1. Januar und 26. März beobachtet wird in jener Periode, da in Westeuropa beide Zeitrechnungen nebeneinander hergingen. Wenn der Sekretär Shaftesburys aus Italien schreibt, sein Herr sei am 15. Februar gestorben und der Sohn des Grafen gibt als Todestag den 4. Februar an, so müssen wir uns daran erinnern, daß für den größten Teil der römisch-katholischen Welt zufolge der gregorianischen Bulle im Jahre 1582 die zehn Tage zwischen dem 4. und 15. Oktober ausgefallen waren. Da die evangelischen Stände Deutschlands im Jahre 1700 den gregorianischen Kalender einführten, indem sie elf Tage ausließen und auf den 18. Februar sogleich den 1. März folgen ließen, so wäre es unserm deutschen Kalender gemäß, wenn wir für den Geburtstag Shaftesburys den 26. Februar nach altem Stil, für den Todestag den 15. Februar nach neuem Stil ansetzten, während für Geburts- und Todesjahr selbstverständlich nur 1671 resp. 1713 gelten können. Wir gestatteten uns hier diese Ausführlichkeit, weil in geschichtlichen und literarhistorischen Untersuchungen jener Periode ein Nichtbeachten dieser Umstände leicht Verwirrung erzeugen kann.

des Knaben beaufsichtigte; denn die politischen Kämpfe nahmen den Großvater völlig in Anspruch, und zudem ward er ja von 1681 ab gänzlich seiner Familie entrissen. Allerdings denkt er auch noch im Tower an seinen Enkel. Er möchte die besten Schulbücher für ihn besorgt wissen, die es gibt. Locke vertraute seinen Zögling einer gelehrten Dame an, die Lateinisch und Griechisch geläufig sprach und die den Knaben nach der Methode des Philosophen unterrichtete.[1])

In dem Jahre, da der Großvater in Holland starb, kam der jetzt zwölfjährige Enkelsohn nach der Schule von Winchester, wo er bis 1686 blieb. Es ist das die unglücklichste Zeit seines Lebens. — Doch was heißt Glück — Unglück für einen Menschen mit lebendiger Seele! Was die andern so nennen, ist für ihn nur eine besondere Art der Welterfahrung, eine Verschiedenheit von Weltstoff, den er in Seelenform verwandelt. Und dabei verkehrt sich gemeinhin das „Unglück" in Glück, weil die Aktivität der Seele, weil ihre Formkraft tiefer erregt und so ein größeres Teil von der beängstigend-rätselhaften Unform des Seins in die beruhigende Schönheit der Gestalt erhoben wird. Lenkten schon die ersten Eindrücke in dem Heim des Großvaters das Nachdenken des Knaben auf ein Innerliches, Geistiges als das Große und Schöne, um das man kämpfen müsse, und das auch das Opfer des Lebens fordern dürfe, so ward durch den Aufenthalt in Winchester der Prozeß der Verinnerlichung in der sich bildenden Weltanschauung des angehenden Jünglings noch verstärkt. Schon dadurch, daß ihn sein zarter Körper von dem Sport der Anstaltsgenossen ausschloß, war er mehr als andere auf die Beschäftigung mit sich selbst, mit seiner Innenwelt hingewiesen. Dazu kam noch ein anderes. Nach dem Sturze der liberalen Whig-Partei und nach Auflösung des Parlaments, dessen Rechte der alte Shaftesbury konsequent verteidigt hatte sowohl gegen republikanischen Radikalismus wie gegen royalistischen Absolutismus, war es dem Könige mit Hilfe des toryistischen Grundadels gelungen, die konservativ-romanistisch-absolutistischen Gesinnungen und Tendenzen zur Macht zu bringen, und mit den Söhnen eben dieses Adels hatte der Enkel des verfehmten Staatsmanns hier zu leben. Shaftesbury war der tote Löwe, und es fanden sich wie immer Kläffer genug, die sich als Löwen erschienen, wenn sie das Andenken des großen Toten besudelten. Die Zweideutigkeiten seiner — von außen angesehen — wechselvollen Karriere boten ja Handhabe genug. Für seine Schulgenossen aber war der junge Anwart auf den Shaftesbury-Namen vor allem nur der Enkel eben dieses Vielgeschmähten. Wer die Traditionen englischer In-

---

1) Lockes „Thoughts concerning education" §§ 162. 63.

ternate kennt, mag ermessen, was der Bedauernswerte zu erdulden hatte. Wir begreifen, daß die Richtung auf Verinnerlichung in solcher Umgebung nur um so stärker bei ihm werden mußte. Es bedeutet dasselbe, wenn wir von einer Steigerung seelischer Energie, von rasch zunehmender geistig-sittlicher Selbständigkeit reden. Gerade gegen eine solche so durchaus heterogene Umwelt hob sich für ihn sein Eigenes um so schärfer ab, und vieles von dem, was er bisher zum Teil nur dunkel gefühlt haben mochte als das Wahre und Rechte, als das zu ihm, zu seiner Wesensrichtung Gehörige, verwandelte sich nun immer mehr in deutliches Bewußtsein, in klare Form. Seine geistigen Führer wählte er naturgemäß nach seinem innern Bedürfnis aus, und da er mit einer ganz ungewöhnlichen Kenntnis der klassischen Sprachen ausgerüstet war, so begann er frühzeitig in die Welt der Platoniker, der Stoiker und Alexandriner sich einzuleben. Unter ihrer Führung ging er die Wege weiter, auf die ihn schon seine Anlage und erste Erfahrung gewiesen, die Wege in das Innenreich. – So fand das schicksalschwere Jahr 1685 einen Dreizehnjährigen, den die großen Weltereignisse notwendig ganz anders bewegen mußten, als die Zahl der Jahre vermuten ließe.

Das Jahr darauf verließ er Winchester und begab sich unter der üblichen Hofmeisterführung und mit sonstiger Begleitung auf eine dreijährige europäische Tour. Er besuchte Holland, Frankreich, Italien und Deutschland. In Frankreich vor allem – dem Frankreich, wo Ludwig soeben das Edikt von Nantes aufgehoben hatte! – lernte er alles das kennen, was sein Großvater als die Ungerechtigkeit, als das Böse, als den Widersinn, als das Häßliche, als die Sünde bekämpft hatte: das von außen statt von innen her, das autoritativ bestimmte, gestaltete – mißgestaltete! – Leben, die Unnatur, einen Mechanismus statt eines Organismus, die erzwungene, geistmordende Uniformität des Absolutismus, des Romanismus. Nun begriff er es erst völlig, wie sein Großvater die Freundschaft und die gemeinsamen Anerbietungen von zwei Königen verachten konnte und wie er selbst sein Leben für nichts zu achten vermochte gegenüber der Pflicht des Kampfes, wo alles auf dem Spiele stand, was das Leben erst lebenswert machte. Erschreckend klar ward ihm auch hier, ebenso wie später noch in Italien und Österreich, das Naturgesetz, demzufolge der Klerikalismus eines Landes in einem genauesten Verhältnis steht und stehen muß zu der daselbst vorhandenen Summe und Intensität von Aberglauben und Unwissenheit, und mit jedem Schritt, den er hier tat, ward es ihm deutlicher, daß es keineswegs engherzig-fanatisches Vorurteil war, wenn sein Großvater während seines ganzen Lebens alles Romanistisch-Ultramontane mit konsequent-unerbittlicher Energie bekämpfte. Alle seine Reise-

erfahrungen waren ein gewaltig eindringlicher Anschauungsunterricht, der ihn über das Grundgesetz von dem Eigenrecht des Lebens und über das Frevelhafte und Verhängnisvolle seiner Vergewaltigung von außen her immer mehr ins klare führen mußte.

Daß die Kräfte des Lebens von ihrem inneren geheimnisvollen Grunde bestimmt die Gestalt der Schönheit erstreben, daß die Schönheit ein bedeutsamer Welt- und Lebensfaktor, diese Vorstellung in seiner sich bildenden platonisierenden Weltanschauung vermochte sich am besten in Italien zu befestigen inmitten einer großen Kunst und im Verkehr mit den „Virtuosos". Doch war es wohl mehr die Nachwirkung hier empfangener Eindrücke, die in diesem Sinne späterhin sein Denken gestalten half. Allerdings, war die Schönheit, war Maß und Harmonie erst als ein Prinzip des Weltgrundes erkannt, dann war sie auch naturgemäß ein Wesentliches in dem Weltziele, sie konnte dann nicht auf die Kunst des Meisels oder Pinsels beschränkt bleiben, es öffnete sich ihr der ganze Umfang des Lebens. Einem Formenden als Urprinzip entstammend sah man die Weltkräfte in ihrer Gesamtheit einem in sich Harmonischen zustreben, wenn nur der Wesensdrang nicht verkümmert oder durchkreuzt wurde. Und so mußte Shaftesbury notwendig gerade in Italien wie vorher schon in Frankreich und nicht minder späterhin in Österreich die Schranken erkennen, die hier einer vollen Entfaltung des erkannten Weltprinzips entgegenstanden, und die Forderung der Freiheit erhielt darum mit zwingender Folge einen sich stetig vertiefenden Sinn, sie ward immer mehr von zentraler Bedeutung für seine Weltanschauung.

Es liegt eine besondere Symbolik in dem Umstand, daß der junge Idealist, in dem hohe Gedanken von Freiheit, Schönheit und Menschenwürde sich auszubilden begannen, in Deutschland seine Reise beendete, ohne daß dies eigentlich in seinem Plane gelegen hatte. Es war für ihn wie eine Art Flucht gewesen, als er England verließ. Gewaltsam hin und her gestoßen zwischen Katholizismus und Protestantismus, zwischen Romanismus und Germanismus, deutete das äußere Bild die ganze Unentschiedenheit der inneren Verfassung dieses Volkes an, während in dem angehenden Philosophen das germanische Naturell mit wachsender Deutlichkeit und Stärke und in typischer Konsequenz grundbestimmend war. — Aus dem romanischen Süden, wo er noch weniger als in England ein sicheres Heimatgefühl hätte gewinnen können, wenn er sich nicht in rein künstlerische Interessen einspinnen wollte, gelangt er über die dunkeln habsburgischen Lande nach der Hauptstadt des erstehenden neuen Deutschland. Auf das grellste trat ihm der Gegensatz zwischen dem katholischen Österreich, dem Österreich der jesuitischen Gegenreformation,

und dem protestantischen Preußen entgegen. Hätte er noch Zweifel haben können über den Zusammenhang von Religion und Leben, hier sah er Beweise der krassesten Art vor Augen; klägliche Lebensgebundenheit und rüstige Lebensentfaltung zeigten sich ihm hier nebeneinander bei Völkern desselben Stammes. Was es für die geistige und materielle Verfassung eines Landes zu bedeuten hat, wenn man den Jesuiten freie Hand gibt, dafür brachte ihm jeder Reisetag in Österreich Beispiele in Fülle. An seinen Vater berichtet er: „I need not describe to your lordship how miserable the people are, after I tell you the number of Jesuits that are amongst them. In Prague they reckon about 2000. I leave your lordship to reflect on the condition of this poor place under this swarm of such vermin, by the trial we have had lately of a few of them only amongst us.“[1]) Erleichtert atmete der Reisende auf, als dieses unglückliche Land hinter ihm lag. Staunend betrachtete er das völlig andere Leben in dem Nachbarstaate Preußen. Der Große Kurfürst war das Jahr zuvor gestorben. Freundlich wird er von dem Sohne und der jungen Kurfürstin Sophie Charlotte — bekannt als Freundin und Schülerin unseres Leibniz — aufgenommen und für drei Tage ist er ihr Gast im Schlosse zu Berlin.[2]) Er mochte wohl in diesen Räumen die Gegenwart des großen deutschen Helden noch zu spüren glauben, der dem französischen Könige so entschlossen entgegengetreten war. Hier in diesem protestantischen deutschen Fürstenschlosse war offenbar jener Geist zu Hause, der den Großvater zu dem Besten seines Lebens und Strebens angetrieben hatte und der auch die Politik des neuen englischen Königs aus dem Oranierstamme beseelte. Sein Gastwirt war der Sohn von Luise Henriette von Oranien. Allerdings war es weniger der König selbst als der Minister Danckelmann, der dafür sorgte, daß die Politik des Großen Kurfürsten weitergeführt wurde. Der Oranier ward gegen die katholische Reaktion in England unterstützt wie auch weiterhin die brandenburgischen Truppen gegen Louis am Niederrhein und in Flandern ins Feld rückten. Doch wir wollen den jungen Ashley selbst zum Worte kommen lassen über seinen Besuch in Berlin. Nachdem er in einem Hamburger Brief an seinen Vater vom 3. Mai 1689 von Dresden gesprochen hatte, fährt er fort: „But it is for Berlin, the Elector of Brandenburg's Court, that since I have spoken of

1) Rand S. 278.

2) Auf meine Anfrage hin war das Königliche Hausarchiv so gefällig, Nachforschungen über diesen Besuch anzustellen, es konnten jedoch keine Nachrichten gefunden werden. Das abschriftlich im Archiv aufbewahrte Hofjournal des Zeremonienmeisters von Besser beginnt erst mit dem Jahre 1691, also zwei Jahre nach dem Besuche Shaftesburys.

places I should, speaking rather but a word on all the rest, have reserved a side for this, where greatness and goodness meet to such a degree in the person of the Elector and his Princess, where, with so much policy, power, martial discipline, and temper, and amidst such splendour and magnificence, there reigns so much justice, sincerity, and virtue, in a measure I thought unknown at a Court. It may very well, indeed, come into competition with any Court of Europe after Versailles for state and majesty; for the extent of his dominions and the number of his forces are as great as those of some crowned heads. The countries that the Emperor possessed were esteemed not more considerable than his before these late conquests in Hungary. The troops of the Elector are certainly the best soldiers in the Empire. Nor was it without malice that they were so exposed at the siege of Buda; and there was more in it than the common politics of throwing the greatest dangers on allies. These were Protestants and such as now they find zealous for the interest of their fellows. They have been instrumental in our delivery by their union with our King the Prince of Orange, who had in his service some of their best men, that were lent him for the glorious expedition. They have generously broken with the French without hearing of any propositions for their private interest and advantage. They have already this year had an encounter, in which they cut off handsomely eight or nine hundred, a beginning that I hope will soon be followed by more considerable advantages when England is able to do its part on the common enemy. The Elector was extremely kind to me. He had me at his table with him the three days which he kept me there above the single day I had designed for that place, because resolved to double my pace." Die junge Kurfürstin verlor ihren Gast keineswegs aus den Augen. Noch im Jahre 1704 erhielt Shaftesbury eine Einladung von Sophie Charlotte, die inzwischen Königin von Preußen geworden war, und von deren Mutter Sophie, der Kurfürstin von Hannover, der Mutter des späteren Königs Georg I. von England, die das englische Parlament drei Jahre zuvor zur Thronerbin erklärt hatte. Auch später, lange nach dem Tode der Tochter, gedachte die alte Kurfürstin noch des Philosophen und las seine Schriften.[1])

Während der letzten Monate der Reise hatte sich also das Schicksal Jakobs II. erfüllt. Der oranische Neffe des Großen Kurfürsten hatte den englischen Thron bestiegen. Das England, das der Achtzehnjährige wiederfand, zeigte eine völlig andere Gestalt gegen jenes, das der Fünfzehnjährige verlassen hatte.

1) Vgl. die Briefe Shaftesburys an Gwinn bei Rand, ferner die Korrespondenz mit Pierre Coste.

Die nächsten fünf Jahre gehörten den Büchern. Was der junge Philosoph selbst in den Wanderjahren und schon vorher geistig erlebt hatte, verbindet sich nun mit dem Nacherleben der Geistessymbole, in denen andere vor ihm aus einer ähnlichen Lebensstimmung heraus ihre Antwort auf die Frage nach dem Sinne von Welt und Leben niedergelegt hatten. Ein Erleben korrigiert, klärt und befestigt sich am andern, und das Grundgefühl des eigenen Wesens betätigt sich als vereinheitlichende Formkraft. Gleichzeitig jedoch wirken die Geschehnisse im Vaterlande und in der Welt bestimmend ein auf diesen innern Bildungsprozeß. Es gehört überhaupt zu dem Geistestypus, der durch Shaftesbury repräsentiert wird, daß alles innere Erleben in Beziehung steht zum Vaterlande; denn man empfindet es als höchste Aufgabe des einzelnen, die zusammengefaßte Kraft einzusetzen, um im eignen Staat und durch den eignen Staat das innerlich geschaute Menschheitsideal, die Form der Freiheit, der Verwirklichung entgegenzuführen.

Das Gelingen der „glorreichen Revolution“ war nicht zum wenigsten der Haltung des englischen Klerus zu danken. Hier aber erwies es sich, daß die Interessen einer Hierarchie, gleichviel von welcher Benennung, nicht identisch sind und auch nicht identisch sein können mit der Sache der Freiheit, es sei denn sie wäre gesonnen, sich selbst als Hierarchie aufzugeben. Zum mindesten ist die Bundesgenossenschaft des Klerus in einer Freiheitsaktion stets eine unzuverlässige, da er naturgemäß durch Motive seines Interessenkreises bestimmt wird. Diese Interessen aber sind unlöslich verbunden mit dem Begriff der Heteronomie, während die Freiheit sich als Autonomie verwirklicht. In dem besonderen Falle, der uns hier beschäftigt, zeigt sich auch noch das Weitere, daß eine solche geistliche Korporation infolge des materiellen Besitzes an Gut und Ehren durch höchst ungeistliche Beweggründe geleitet werden kann. Als der Klerus unter der Regierung des Oraniers seine Rechnung nicht zu finden glaubte, hatte plötzlich alle Freiheitsbegeisterung ein Ende. Der Erzbischof von Canterbury und die Bischöfe von Bath und Wells, von Chichester, von Ely, von Gloucester, von Norwich, von Peterborough und von Worcester verweigerten den Huldigungseid, wie man sich auch weigerte, die Namen des Königs und der Königin im Kirchengebet zu nennen. Man begann alsbald für Jakob zu intrigieren, und es kam zu einer tatsächlichen Verschwörung zwischen den englischen Kirchenfürsten und dem katholischen Prätendenten.[1]) Glücklicherweise hatte die Bildung des englischen Volkes damals schon eine solche Höhe erreicht, daß es eine geistige Selbstän-

1) Vgl. Lathburys „History of the nonjurors“, D' Oylys „Sancroft“, Buckle's „History of civilisation in England“, vol. II, chap. 7.

digkeit besaß gegenüber dem Klerus, es wäre sonst in jener kritischen Periode — kritisch nicht für England allein, sondern für ganz Europa — zu einer in ihren Folgen ganz unberechenbaren Katastrophe gekommen. — Diese Vorgänge mußten notwendig die tiefste Wirkung ausüben auf das Denken und Fühlen des reifenden Philosophen. Ein Stand, der gegen die höchsten, letzten Interessen der Menschheit in der Stunde größter Bedeutsamkeit und Gefahr in kleinlich-treuloser Weise materiell-egoistische Standesinteressen in die Wagschale wirft für Tyrannei: ein solcher Stand hatte in den Augen eines Denkers von der Art Shaftesburys ganz selbstverständlich Vertrauen und Achtung verscherzt, unbeschadet seiner hohen Schätzung einzelner hervorragender Geistlicher und seiner Würdigung der idealen Aufgabe, die der Kirche gestellt ist. Ja, wenn er die Geste feierlich-autoritativer Würde bedachte in dem Gebaren der Kirche und die Beflissenheit ihrer Funktionäre, sich selbst und ihre Veranstaltungen mit der Prätension unsagbarer Bedeutung für Nation und Kultur prunkhaft zu umkleiden, wenn er an den Anspruch der Kirche dachte, die Wahrheit für das Menschengeschlecht zu verwalten, da konnte sich der Philosoph wohl zum Spott gereizt fühlen und es als ein verdienstliches Werk, ja geradezu als eine Pflicht gegen Nation und Kultur, als eine Pflicht gegen die Wahrheit ansehen, die Diskrepanz zwischen Prätension und Wirklichkeit, die für sein Auge ganz offenkundig hier vorhanden war, durch Ironie und Satire auch anderen als ein Lächerliches fühlbar werden zu lassen.[1])

Es war nicht der Klerus allein, der den neuen König und mit ihm die

---

1) Shaftesburys Stimmung gegen die Staatskirche beeinträchtigte in keiner Weise sein religiöses Empfinden oder seine Achtung vor der christlichen Kirche als solcher, bereitete er doch selbst einen seiner Schützlinge, Michael Ainsworth, mit seinen Mitteln und Ratschlägen für den Dienst der Kirche vor. Die ganze Korrespondenz mit diesem „young man at the university" ist hier zu beachten. Wir heben für unseren Zusammenhang zwei Stellen aus. Am 10. Juli 1710 spricht Shaftesbury von den „Churchmen, who may well call themselves by that single term of distinction, having no claim to that of Christianity or Protestant, since they have thrown off all the temper of the former and all concern or interest with the latter". Als Ainsworth vor der Ordination stand, schrieb er ihm: „This is one of the circumstances I hope may help to insure your steadiness in honesty, good principles, moderation, and true Christianity, now set at nought and at defiance by the far greater part and numbers of that body of clergy called the Church of England, who no more esteem themselves a Protestant Church, or in union with those of Protestant communion, though she pretend to the name of Christian, and would have us judge of the spirit of Christianity from theirs, which God prevent, lest good men should in time forsake Christianity through their means."

Freunde der Freiheit schwer enttäuschte. Wann und wo auch nur immer die Energien des Geistes in gesteigerter Bewußtheit sich regen und im Kampf zwischen Heteronomie und Autonomie die Entwicklung stärker nach vorwärts drängt, da sehen wir gemeiniglich den Großgrundbesitz an der Seite des Klerus, um die lebensgläubige und zukunftsfrohe Entwicklung aufzuhalten. Das englische Agrariertum jener Zeit war in der konservativen Tory-Partei politisch organisiert, während in der liberalen Whig-Partei Finanzaristokratie und werktätiges Bürgertum sich Geltung zu verschaffen suchten. Jedenfalls ward es Shaftesbury völlig klar, daß die Freiheit keinen ebenen Weg habe in dieser Welt, und die stete Beziehung seines inneren Erlebens auf das Schicksal der Freiheit im Vaterlande und in der Welt mußte den Trieb zur Aktivität in ihm aufs höchste steigern. Als er darum am 21. Mai 1695 in das zweite Parlament des Oraniers gewählt wurde, war er in kurzem ganz Tätigkeit. Bald hatte die liberale Whig-Partei kein eifrigeres Glied, der König und seine freiheitlich-protestantische Allianzpolitik, seine Kulturpolitik keinen energischeren Verteidiger.[1]) Selbstverständlich war es allerdings für Shaftesbury, die Sache über die Partei zu stellen. Daß er sich durch diese Unabhängigkeit der Gesinnung seine politische Tätigkeit bedeutend erschwerte, läßt sich denken.[2]) Am

---

1) Am 17. Jan. 1705/6 schreibt Shaftesbury an Van Twedde (Rand S. 347ff.): „There is no need I should tell you that in all our nation the only lovers of Holland are the lovers of liberty, called Whigs. The contrary party (the Tories) are inveterate and I remember a saying of one of the best and wisest of our latter patriots, who used often to give it for a rule, "that if you would discover a concealed Tory, Jacobite, or Papist, speak but of the Dutch, and you will find him out by his passionate railing". The Whigs were delivered, raised, supported by King William, who, whatever he were to you, was in truth to us the very founder of liberty, our good lawgiver, and establisher of our state.“ Es ist dies das abgeklärte Urteil des geschichtlichen Rückblicks, und zwar fällt dies kein einseitiger Verehrer, sondern ein kritischer Beobachter. In früheren Jahren fanden sich auch Stimmungen, in denen er bei dem König die nötige Entschiedenheit und Konsequenz vermißte, und bitter konnte er sich wohl auch über sein zeitweiliges Hinneigen zur Tory-Partei beklagen. Vgl. Brief an Furly vom 10. Aug. 1702 in Forsters Briefsammlung, 1. Aufl., S. 179ff.

2) Am 9. Aug. 1712 schreibt er an John Cropley: „Ich gehöre schon seit langem keiner Partei an.“ Am 15. Febr. 1695 äußert er sich gelegentlich eines gegen Korruption gerichteten Gesetzesantrages in einem Briefe an Thomas Stringer, den Gutsverwalter seines Großvaters, in folgender Weise: „You could, I believe, scarcely imagin with yourself who these are in the world, or who they are in the House, who oppose this, and all other such bills as this, might and main; and who they are that are condemned for flying in the face of the government, as they call it, by being for such things as these are, and pressing such hard things upon the prerogative or court. In short, you could hardly believe that your

4. November wiedererwählt hielt er noch in demselben Monat seine Jungfernrede. Es war dies eine Ansprache, die in ganz eigenartiger Weise Kürze und Erfolg verband. Der junge Parlamentarier beantragte ein Gesetz, wonach keiner, der des Hochverrats angeklagt ist, den Schutz der Verteidigung entbehren solle. Die Rede war wohl vorbereitet und hatte den ganzen Beifall der Freunde. Als aber der Abgeordnete die Augen der großen Versammlung sämtlich auf sich gerichtet sah, verlor er jede Erinnerung an das Konzept. Nach einer peinlichen Stille ertönen Rufe, die ihn teils ermuntern, teils zum Sitzen auffordern. In dieser beschämenden Verwirrung wendet er sich dem Vorsitzenden zu mit den Worten: „Wenn ich, mein Herr, der ich doch nur hier stehe, um meine Ansicht über den schwebenden Gesetzesantrag zu bekunden, so verwirrt bin, daß ich auch nicht ein einziges Wort herausbringen kann von dem, was ich zu sagen beabsichtigte; in welchem Zustand muß sich da erst der Mann befinden, der ohne jeden Beistand Worte finden soll zur Verteidigung seines Lebens und der zudem in der Angst schwebt, daß man ihn desselben beraube!" Diese wenigen Worte waren von höchster Wirkung und der Antrag wurde Gesetz.[1]) — Wenn wir den Inhalt dieses Gesetzes, mit dem der Name des Philosophen Shaftesbury verbunden ist, vergleichen mit jenem andern berühmteren, durch das sich sein Großvater, der Lord-Kanzler, verewigt hat, so zeigt sich deutlich ihre Zusammengehörigkeit unter dem Gesichtspunkt des Bestrebens, durch strengste Gesetzmäßigkeit Leben und Freiheit so viel wie nur irgend möglich vor der Tyrannei der Willkür zu schützen. Freiheit und Form, sie sind zusammen das Göttliche. Die Willkür chaotischer Unform ist das Widergöttliche.

Shaftesbury war über das Maß seiner körperlichen Kräfte hinaus tätig für seine politischen Ideale. So zog er sich nach der Auflösung des Par-

---

poor friend that now writes to you has sentence (and bitter sentence too) every day passing upon him for going, as you may be sure he goes, and ever will go, on such occasions as these, whatever party it be that is in or out at Court, that is in possession of the places, and afraid of losing their daily bread, by not being servile enough, or that are out of places, and think, by crossing the Court and siding with good and popular things against it, to get into those places of profit and management."

1) Irrtümlicherweise wird der Name von Charles Montague, dem spätern Earl of Halifax, mit dieser Episode verbunden (Life of Halifax, 1715, p. 30), und Johnson übernimmt diesen Irrtum in „Lives of Poets". Vgl. Fowlers „Shaftesbury and Hutcheson", S. 9, A. — Bei Macaulays Erzählung der Episode beachte man, daß seine Behauptung eines rhetorischen Kniffes nur einen Schein für sich erhält durch eine andere Redaktion der Rede. Unsere Fassung ist die von dem Sohne wiedergegebene.

laments im Jahre 1698 von der öffentlichen politischen Wirksamkeit zurück und ging nach Holland. Hier lebte er seinen Studien und pflegte einen engen freundschaftlichen Verkehr mit Bayle[1]) und Le Clerc. Der Idealismus seiner Weltanschauung hatte sich der Skepsis gegenüber zu rechtfertigen.

Als am 10. Nov. 1699 sein Vater starb, und dessen Titel mit dem Sitz im Oberhause auf ihn überging, kehrte er nach England zurück, und wir sehen ihn alsbald wieder in eifriger politischer Tätigkeit. Es gab in der damaligen Welt vielleicht nur wenige Menschen, die sich über die innere Bedeutung des heraufziehenden europäischen Krieges so klar waren wie Shaftesbury. Und was er selbst klar sah, mußte er auch anderen deutlich zu machen suchen. Alles kam darauf an, ein Parlament zustande zu bringen, das von dem ernsten Sinn der Lage einen Begriff faßte und den König unterstützte in seiner Allianz- und Kriegspolitik. Zweimal in demselben Jahre 1701 wurden Wahlen ausgeschrieben. Die Parteien standen annähernd gleich. Shaftesbury, durchdrungen von der Überzeugung, daß alles auf dem Spiele stehe, warf seine ganze Kraft, seinen ganzen Einfluß in die Wagschale. Der König selbst bestätigte es ihm, daß er die Entscheidung herbeigeführt habe und bot ihm den Posten des Staatssekretärs an, den der Philosoph jedoch seiner geschwächten Gesundheit wegen nicht annehmen konnte. – Es war dies Shaftesburys größte und glücklichste Zeit; denn in dieser bedeutsamen Stunde, wo es von dem englischen Parlament abhing, ob der Ultramontanismus, ob der Romanismus, angeführt von dem mächtigsten König der Welt, freie Bahn haben sollte zur Vernichtung der europäischen Freiheit, hatte er, der einzelne, den Entschluß zum Kampfe bestimmt. Er fühlte sich selbst und seinen Willen zur Freiheit als eine in das Große und Weite wirkende Kulturkraft. Verhinderte ihn seine Gesundheit, das Vertrauen des Königs als Minister zu rechtfertigen, so war er um so mehr sein Freund und Berater. Weil dieses Verhältnis zwischen dem König und Shaftesbury im Lande bekannt war und weil man den Philosophen allgemein – und zwar mit Recht – für den Verfasser des 1702 anonym erschienenen Pamphlets „Paradoxes of State" hielt, konnte auch die Tradition entstehen, daß er beteiligt sei an der letzten denkwürdigen Rede des Oraniers vom 31. Dezember 1701.[2])

1) An Darby schreibt Shaftesbury am 2. Febr. 1708 (Rand S. 385), daß er mit Bayle unter einem Dache gelebt habe. Über seine Beziehung zu Bayle siehe außerdem seinen Brief an Basnage vom 21. Jan. 1706/7 (Rand S. 374ff.).

2) Es war dies eine Rede voll stolzen nationalen Selbstbewußtseins. Man faßte sie als ein nationales und religiöses Symbol auf und hing sie, unter Glas und Rahmen gebracht, sowohl in England als in Holland an den Wänden auf.

Von dieser Höhe des Lebens führte ihn sein Weg hinab aus einer Enttäuschung in die andere. Mit dem Oranier war er eines Sinnes gewesen. Mit ihm als König konnte er das Größte hoffen für das Ideal, das er als unweigerliche, als höchste Pflicht in sich trug. Unter dem Regiment der Königin Anna jedoch machte sich in steigendem Maße ein Geist geltend in der englischen Politik, der seinem Idealismus völlig fremd und unfaßbar war. Was er an Einfluß besitzt in England und auf dem Kontinente bietet er auf, um ein Laßwerden im Kampfe gegen Ludwig zu verhindern, und als in Holland die Befürchtung um sich greift, daß man nach dem Tode Wilhelms nicht mehr auf die englische Bundestreue rechnen könne, sendet er beruhigende Briefe an seine Freunde auf dem Kontinente, die alsbald übersetzt und durch den Druck verbreitet wurden. Jedoch die Führung des Kriegs und seine wechselnden Geschicke bringen dem Philosophen wenig Erfreuliches. Die Zeit 1703 auf 04 verbringt er wieder in Holland, um seine infolge der angestrengten politischen Tätigkeit bedenklich geschwächte Gesundheit zu stärken. Gleichzeitig fördert er seine literarischen Arbeiten, die nun in der Folge, wie es in der Bibliographie bereits angegeben ist, zur Veröffentlichung gelangen. Nie jedoch läßt er dabei den Gang der öffentlichen Dinge außer acht. Tief schmerzt es ihn, daß das Mißtrauen gegen England sich immer stärker regt in Holland. England vertragsbrüchig, England ein Verräter der gemeinsamen Sache, der Sache der Freiheit, ein Verräter an dem Ideale um schnöden materiellen Vorteils willen! — Niemals! Eine solche Treulosigkeit, ein solcher Materialismus lag für das Denken und Fühlen des Philosophen völlig außerhalb des Bereiches sittlicher Möglichkeit, und er bietet seine ganze Beredsamkeit auf, um die englische Politik zu rechtfertigen gegenüber dem Mißtrauen seiner holländischen Freunde. Er ist überzeugt, daß es nur Mißverständnisse sind, die einen solch monströsen Verdacht gegen England hatten aufkommen lassen. „Curse be on those," schreibt er nach Rotterdam,[1]) „who now do all they can to blow the coals between England and Holland and make this misunderstanding to be a ground of giving such terms to France as may keep Europe still in terrours and England under the pretended necessity of a standing force."[2])

Vermutlich, so meint Fowler, waren die beiden Freunde Shaftesbury und Somers die Redakteure dieses patriotischen Dokumentes.

1) An Furly 4. Sept. 1705, Forsters Briefsammlung.

2) Man beachte neben anderen Briefen etwa den an Van Twedde vom 17. Jan. 1705/6 (Rand S. 347 ff.), wo Shaftesbury seinen Korrespondenten darüber zu beruhigen sucht, daß England irgendein Separatabkommen mit Frankreich im Schilde führe.

Im August 1709 fand der Philosoph eine Gattin, die ihm eine treue Pflegerin war bis ans Ende. Im Sommer des Jahres 1711 unternahm er seine letzte Reise. Er hoffte in Italien wenn nicht völlige Wiederherstellung so doch Erleichterung zu finden. Den tödlich kranken, schwachen, enttäuschten Mann führt sein Weg mitten durch das große Heer seines mächtigen Gegners, und er mochte diesen Gegensatz als ein traurig Wahrzeichen für den Stand der Dinge empfinden. Er schlug seinen Wohnsitz in Neapel auf, wo er gerne Künstler und Gelehrte um sich sah. Fortan war er mit einer Revision der Erstauflage seiner Werke, mit künstlerischen Gegenständen und ästhetischen Reflexionen beschäftigt. Seine gereiften Anschauungen gedachte er in einem größeren Werke, betitelt „Second Characters", niederzulegen. — Jedoch auch in dieser Abgeschiedenheit verlor er das Vaterland und den Kampf der großen Welt nicht aus den Augen. Sein Denken und Streben war ja in diesem Kampfe erwachsen und die Früchte seiner Muse brachte er wieder denen dar, die mitten in diesem Kampfe standen. Wie er jede seiner Abhandlungen seinem Freunde Somers mit einem Geleitbrief übersandte, so beabsichtigte er, dem Prinzen Eugen, der sich für den Philosophen und seine Schriften interessierte, eine französische Auswahl seiner Werke zuzueignen.[1]) Shaftesbury nennt öfter seine Werke als seine geistigen Kinder zusammen mit seinem leiblichen Sproß. Was von ihm nachblieb in der Welt, sollte alles in gleicher Weise für die Freiheit wirken. Genoß er doch nie anders der Liebe seines Weibes als in dem Wunsche, daß ein Kämpe für die Freiheit aus seinem Samen erstehen möge. Allerdings, die Vaterfreude ward ihm vergällt. Als er die Politik eines treulosen Egoismus in England den Tag gewinnen sah, beklagte er es, daß er in einer solchen Welt Nachkommenschaft hinterlasse.[2]) In einem Zeitpunkt, da die große Sache, die das Bewegende seines ganzen Lebens gewesen war, verloren, verraten schien, verraten durch die Regierung seines eigenen Vaterlandes, ging sein Leben zu Ende. In seinen Briefen ruft er Schmach und Schande über die Politik, die zu Englands Größe führte. Und in der Tat, für ihn war es ein düsteres Bild, das er mit in den langen Schlaf nahm: Ludwig unbezwungen, die größte Armee der Welt das Werkzeug seines Willens. Die Holländer, die er selbst ohn Unterlaß zu mutigem Ausharren im Kampf ermuntert hatte, von England treulos verlassen, durch England, den eigenen Bundesgenossen, all ihrer vorigen Macht und Größe beraubt zur eigenen Be-

1) Pierre Coste, der französische Übersetzer des „Sensus Communis", auf den Shaftesbury hierbei rechnete, entsprach nicht den Erwartungen. Vgl. Shaftesburys Brief an Thomas Micklethwayt vom 19. Juli 1712. Rand S. 499ff.

2) Brief an John Cropley vom 11. Okt. 1712. Rand S. 517.

reicherung, zur eigenen Größe, zum Bau des Imperiums; Bolingbroke, der treulose Verräter der großen Sache, auf dem Stuhle der Macht.[1])

Wir müssen uns über Shaftesburys letzte große Enttäuschung klar werden. Die verräterische Haltung des englischen Klerus zur Zeit der Thronbesteigung des Oraniers können wir vielleicht als die erste große Enttäuschung ansehen, die seine ganze Stimmung in hohem Grade beeinflußte. Aus dem Gleichgewicht brachte sie ihn nicht; denn er mochte sich sagen, daß der Klerus keineswegs naturwidrig gehandelt habe. Verschloß sich die Tory-Partei hartnäckig allem Verständnis für das große Wollen, für die Kulturgedanken des Königs, und stellte sie dadurch den Sieg der Freiheit in Frage, so mochte das für Shaftesbury in ähnlicher Weise verständlich sein. Aber war es denn schließlich nur dieser oder jener Stand, diese oder jene Partei oder Gesellschaftsklasse, die ihn enttäuschte, war nicht vielmehr in der ganzen Richtung des englischen Volksgeistes etwas ihm Fremdes, etwas seiner Art völlig Heterogenes, das ihn abschied von dem Hang und Gang der Dinge in England? War dieses Etwas nicht vielleicht genau dasselbe, was auch den Oranier innerlich trennte von dem Volke, das ihn zum König erwählt hatte? Bis zum heutigen Tage macht es die englische Kritik diesem Fürsten zum Vorwurf, daß ihm die Fähigkeit für „Realpolitik" abgegangen sei, daß er kein Verständnis gehabt habe für die Bedürfnisse des Imperiums. In der Tat stehen wir hier an der Kluft zwischen dem idealistischen Philosophen und dem englischen Volke, dem er nur seiner Geburt, aber nicht seinem geistigen Typus nach angehörte; denn der hier angezeigte Gegensatz ist in dem Tiefsten der Weltanschauung begründet und tritt darum notwendig überall zutage. So entsprang ja auch seine selbstlose Hingabe an die Sache, die

1) „I myself as private as I am and out of any public character, were I able to go abroad, should scarce know how to demean myself or what countenance to show. Whoever I met concerned on either side in the affairs of Europe, were he a man of sense and spirit, I could scarcely look him in the face. If an ally, what just reproach! If a neutral, what censure! If a Frenchman (for this is of all the rest most cruel and hard to bear) what grimace! what half-smiles, feigned compliments, and abusive congratulations! — Where are now these English! those high spirits! – those pushing ministers, generals, parliaments, people!" An John Molesworth, 30. Aug. 1712, Rand 511 ff. Einige Wochen vorher hielt Lord Marlborough im englischen Oberhause eine Rede, in der sich eine Stelle wie diese findet: „The measures pursued in England for a year past are directly contrary to her Majesty's engagements with the Allies, have sullied the triumphs and glories of her reign and will render the English name odious to all other nations." Stanhopes „History of England, comprising the reign of Queen Anne until the peace of Utrecht", p. 528.

absolute Verwerfung des „Right or Wrong"-Prinzips in der Parteipolitik, wodurch er sich jede Popularität abschnitt, eben dieser idealistischen Weltanschauung, eben dieser deutschen Gesinnung. Die ganze politische Tätigkeit Shaftesburys, ja fast seine gesamte schriftstellerische Betätigung überhaupt, war ein Protest, ein Kampf des germanischen Selbstgefühls, des germanischen Kulturbewußtseins gegen die Vergewaltigung der Persönlichkeit, gegen die Auslöschung der Freiheit durch den Romanismus. Der Mensch, seine Freiheit und Würde stand ihm höher als alles andere, was die Welt sonst an Schätzen bieten mag. Ein Mann solcher Gesinnung mußte notwendig enttäuscht werden durch die Richtung der englischen Politik. Selbst zur Zeit des Abschlusses der Großen Allianz, als er sich ohne Frage ebenso wie der König getragen glaubte von einer Woge tief sittlicher Entrüstung, die, wie sie beide hofften, den Feind der europäischen Freiheit in ihrer Brandung unbedingt vernichten mußte, war es neben der Anerkennung des Prätendentensohnes durch Ludwig vor allem dessen herausfordernde Schädigung des englischen Handels gewesen, wodurch man in solch sittlich-patriotische Wallung und Kriegsbegeisterung geraten war. Und sagte man nicht von seinem eigenen Großvater, daß er die beiden englischen Kriege gegen Holland befürwortet und betrieben habe aus rein wirtschaftlichen Gründen? Der Großvater, der doch sonst für die Gedanken einer Kulturpolitik so mutig und opferwillig eintrat!

Man hat auf seiten der englischen Kritik schon bedauert, daß Shaftesbury den Frieden von Utrecht nicht mehr erlebte; er wäre dann, so meinte man, getröstet aus dem Leben gegangen! — Oder man glaubt gar von einem überlegenen Standort den Zusammenbruch seiner Humanitätsphilosophie und seines Optimismus beleuchten zu können, indem man auf die Frage: warum verzweifelt der Philosoph? die Antwort gibt: weil die englischen Minister sich dem französischen König gegenüber human zeigen, und indem man auf die andere Frage: hatte er Ursache zu verzweifeln? die Antwort gibt: keineswegs; denn alle Dinge waren auf dem besten Wege, wie sie es ohnedies sein mußten nach einer optimistischen Philosophie. Man kann es einfach nicht fassen, wie Shaftesbury da „Schmach" und „Unglück"[1]) zu erblicken vermag, wo andere nur die goldene Morgensonne englischer Glorie strahlen sehen.

Und doch geschähe dem Philosophen unrecht, wenn wir von ihm sagten, daß er verzweifelte. Das wäre allerdings der Zusammenbruch seiner Philosophie gewesen. In dem Briefe an Benjamin Furly vom 19. Juli 1712, wo er in die bittersten Klagen und Anklagen ausbricht über Eng-

1) Siehe insbesondere die nach Holland gerichteten Briefe des Philosophen.

lands Verräterei, findet er doch auch Worte wie diese: „But Providence is in all; and every honest man carries his reward within his breast. I have mine, (I bless God) in a good conscience of having done my best, and even brought myself to this weak state of health by my cares and labours for the good interest and cause of liberty and mankind." Das Bewußtsein der Pflichterfüllung. Was hätten wir darüber! Und dann; ist das wirklich das Letzte und Höchste: der Mensch und das Vaterland? Dann hätten die Engländer vielleicht recht mit ihrem Grundsatz: „Right or wrong: my country." Aber wir sahen es ja bereits,[1]) daß der Philosoph den nationalen Egoismus, die politische Engherzigkeit als einen Hauptfehler seiner Landsleute betrachtete. Die Engherzigkeit aber ist die Sünde, Sünde ist Engherzigkeit nach Shaftesburys Weltanschauung. „For what is knavery but narrowness? Myself, that is to say, my purse against the public purse, my family against the public family, and what difference between this, and my nation or commonwealth against the world? my country laws against the universal laws? my fancy against the Divine decree? — Remember how many have been and are every day knaves for their country: some of whom nothing else perhaps would have made knaves." — Schurken fürs Vaterland! Desto weniger Schurken? — „The contests about trade, precedency, honour, the flag. England, mistress of the world! giving laws to the world! — But go now and tell us of justice, faith, honesty, the public!" So reflektiert Shaftesbury in seinem Tagebuch.[2]) — Wir hören hier nicht einen verzweifelnden Philosophen; das ist ein vernichtendes Verdammungsurteil. Hier spricht ein Patriot, der die Kraft besaß, sich aus der Enge zu erheben, um das Ideal des Vaterlandes mit dem Ideal der Menschheit zu vergleichen, um das Gesetz nationaler Wohlfahrt an Weltgesetzen zu messen. „Kampf um Handelsvorteile, Überlegenheit, nationale Ehre, die Flagge, England die Herrin, die Gesetzgeberin der Welt!" Dies das schimmernde Ideal, Norm des Handelns, Ziel des Strebens, Inbegriff des Guten und des Glückes für die Welt? — Shaftesbury sieht nur Willkür statt Weltgesetz, Egoismus statt Gemeinsinn, Verrat statt Treue, Lüge und Heuchelei statt Wahrheit, er sieht brutale Ver-

1) Siehe Vorrede.

2) Rand S. 103. An anderer Stelle (Rand S. 115) findet sich ein Selbstgespräch wie dieses: „Thou wouldst serve thy country. Right. But consider withal and ask thyself wouldst thou willingly be perjured, wouldst thou be false, wouldst thou lie, flatter, be debauched and dissolute to serve it? Certainly I would not. But if I think to serve it as I am now bid, all this will necessarily follow. For I must prostitute my mind. I must grow corrupt, interested, false, and where will then be the service I shall render to my country?" —

gewaltigung von Recht und Gerechtigkeit und er sieht sie den Fluch wirken für die Welt. Und doch, „Providence is in all". — Die Weltgesetze sind wirkende Kraft, sie erwecken sich ihre Rächer.

Gewiß, Shaftesbury war enttäuscht, wie hoch er sich auch in seinem Innern erhob über die Enge des Kleinmenschlichen; er war es um so mehr, je stärker sein ganzes Wesen auf Wirkung gerichtet war. Gibt es doch keine Enttäuschung, die größer wäre als die eines Mannes, der das Menschheitsideal, so wie er es im Innersten geschaut und im eigenen Leben gehegt und gebildet, unter Einsetzung seiner ganzen Kraft im Vaterland und durch das Vaterland für die Welt zu verwirklichen strebt und der, sei es plötzlich oder allmählich, innewird, daß nicht nur keine innere Gemeinschaft besteht zwischen ihm und seinem Volke, sondern daß sein eigen Volk darauf gerichtet ist, die Verwirklichung seines Ideals, die Verwirklichung des Ideals zu verhindern. Um so trüber mußte der Ausgang des Philosophen sein, weil er sich keine Antwort wußte auf die Frage: Welches andere Volk, wenn es England nicht ist, vermöchte die germanisch-protestantische Kulturmission zu erfüllen? —

Am 25. Februar 1713, zehn Tage nach dem Tode Shaftesburys, bestieg der Sohn jenes Fürstenpaares, das den Jüngling einst so freundlich aufgenommen hatte, den Thron: Friedrich Wilhelm, der Schöpfer des preußischen Heeres. Noch im selben Jahre begann er sein großes Werk und gab durch Neuschaffung von sieben Regimentern in seiner Art eine Antwort auf Utrecht. Einst hatte der junge englische Reisende in diesem deutschen Lande Geist von seinem Geiste verspürt, er hatte hier die Selbstlosigkeit und Unbestechlichkeit bewundert in dem Kampfe um Kulturgüter, das mannhaft-treue Eintreten für die Genossen und den Vater daran erinnert, daß es Deutsche gewesen seien, mit deren Hilfe der Oranier den Sieg der Freiheit errungen habe.

Ein Jahr vor dem Tode Shaftesburys, am 24. Januar 1712, ward in demselben Schlosse, das dreiundzwanzig Jahre zuvor den bewundernden Jüngling beherbergt hatte, Friedrich der Große geboren. Ein oranischer Sproß, ein Urenkel des von Shaftesbury verehrten deutschen Helden aus der ersten Allianz gegen Ludwig, ein Staatsmann und Philosoph, gleich seinem Freunde von Ferney bewegt durch Ideen, die von Shaftesbury ausgingen, ein Mann, in dem das germanisch-sittliche Empfinden sich ebenso wie in Shaftesbury empörte gegen die allen Normen und Formen der Sittlichkeit prinzipiell entbundene Politik, auf der das britische Imperium beruht. Der König rede selbst: „On sait qu'un usage pernicieux a introduit dans la politique de certaines fourberies autorisées par une pratique commune: à la bonne heure, qu 'on adoucisse les termes en les

rapportant. Mais manquer de foi à son allié, mais tramer des complots contre lui, qu' à peine ses ennemis pourraient former, mais travailler avec ardeur à sa perte, le trahir, le vendre, l'assassiner, pour ainsi dire, de pareils attentats, des actions aussi noires, aussi abominables, doivent être rendues dans toute leur atrocité, pour épouvanter, par le jugement que la postérité en portera, tous ceux qui seraient capables d' en commettre de pareilles".[1]) Dies die Erfahrung des großen deutschen Königs mit dem „verbündeten" England zu einer Zeit, da er in heroischem Kampfe gegen halb Europa unserer Nation die Achtung der Welt errang und jene Selbstachtung unter uns erst möglich machte, die die Grundbedingung aller Größe ausmacht und ohne die der Tod besser ist als das Leben.

Hundert Jahre nach Shaftesbury ging der große deutsche Dichterphilosoph aus dem Leben. Seelenverwandt verehrte er in ihm einen geistigen Führer. Siechen Leibes und starken Geistes beide. Auch der Deutsche nahm ein düsteres Gegenwartsbild mit sich in einen frühen Tod, aber der Glaube an die Schöpferkraft der Seele, der der Philosophie Shaftesburys ihr Gepräge, der ihr Stärke und Wagemut verleiht, war in dem Deutschen zu einer Kraft geworden, die alles überwand; denn eben die lebendige Seele, den fruchtbar schöpferischen Geist fühlte er als das stolzeste Erbe deutscher Art in sich. Sein Bewußtsein war ihm Gewähr der Zukunft. Und so stieg innerlich gewandten Blickes aus dem Dunkel der Gegenwart eine Vision ferner Zeiten vor ihm auf. Das Deutschland der Ohnmacht, die Welt der Ungerechtigkeit versank, und eine andere Welt erschien: die freie Gestalt sittlichen Wesens, gebildet in Wahrheit und Schönheit, die Erfüllung und das Werk germanischen Dranges. Deutsche Größe!

Zweihundert Jahre nach den enttäuschungsvollen Kämpfen Shaftesburys und des oranischen Königs um das germanische Ideal, um das Kulturideal unter einem Volke, das den Idealismus dieser Weltanschauung als unpraktischen Artikel ablehnte, enthüllte der Schöpfer der deutschen Flotte das Denkmal des Oraniers vor eben jenem Schlosse des Großen Kurfürsten, in dem Shaftesbury einst voll Ehrfurcht geweilt.[2]) — Auch dies

---

1) Oeuvres, Tome V, p. 158.

2) Das genaue Datum ist der 28. Mai 1907. Der Sockel des von Heinrich Baucke geschaffenen Denkmals auf der Schloßterasse am Lustgarten trägt die Inschrift:

Wilhelm III.,

Prinz von Oranien, Graf von Nassau, Sohn Wilhelms II. und der Tochter Karls I. von England, vermählt mit der Tochter Jakobs II. von England, seit 1689 König von England, Vorkämpfer Europas gegen die französische Eroberungspolitik Ludwigs XIV.

1650—1702

Nunc aut nunquam.

in seiner Art eine Antwort auf Utrecht. — Das Frage- und Antwortspiel der Geschichte bedarf der Zeit. — Es gibt wenige Denkmäler auf unserer vaterländischen Erde, die an ihrem Orte einen tieferen Sinn aussprächen als dies Oraniermonument vor dem deutschen Kaiserschlosse. —

Es könnte scheinen, als ob wir mit diesen Ausführungen eine gezogene Grenze überschritten hätten. Da man aber auf seiten der englischen Kritik über die Lebenszeit des Philosophen hinausgegriffen und den Frieden von Utrecht genannt hat, um durch die Eröffnung dieses geschichtlichen Ausblickes die Bekümmernisse Shaftesburys als Chimären eines Sterbenden erscheinen zu lassen und seine Philosophie überhaupt in ein Licht des Zweifels zu setzen, so war es angesichts einer solchen Verkennung des Wesenhaften in Shaftesburys Denken und Streben geboten, gerade hier den Standpunkt des Philosophen um so energischer herauszustellen, und damit eröffnete sich uns von selbst eine andere geschichtliche Perspektive, die wir mit innerer Berechtigung verfolgen konnten.

I. VERINNERLICHUNG.

„Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen —“

Das Zentrum der Seele, das Zentrum der Welt, die lebendige Einheit, die Freiheit. In dieser Weisung spricht sich Sinn und Richtung der deutschen Art aus.

Unter den mancherlei Bewegungen, die den Verlauf des geschichtlichen Lebens periodisieren, ist die nach innen und dann wieder nach außen sich kehrende die bedeutsamste. Es ist dies der Rhythmus der organischen Lebensentfaltung, der auf dem Gegensatz von Aktivem und Passivem, von Subjekt und Objekt, beruht. Gefühl und Verstand erweisen sich infolge ihrer gegensätzlichen Verhaltungsweise als bestimmende Faktoren in diesem Bewegungsrhythmus, der sich auch als eine Richtung auf Freiheit und auf Form darstellt und in der einen oder anderen Weise auf allen Kulturgebieten sich auswirkt. Die Unterscheidung eines Innen und Außen ist unserer Anschauungsweise im tiefsten eigentümlich; denn selbst ein rein Äußeres, ein rein Objektives spaltet sich für uns wieder in ein Innen und Außen, ist es doch eine primitive menschliche Empfindung, daß die Objekte uns einen Widerstand entgegensetzen, den wir dunkel irgendwie als Manifestation eines Willens, als eine aus dem Innern des Objekts herauswirkende Energie auffassen. — Der Gegensatz des Innen und Außen kann zu dem Grundprinzip einer umfassenden Weltbetrachtung gemacht werden. Tatsächlich ist von hier aus die Philosophie Shaftesburys in sich wie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Denk- und Lebensbewegung zu begreifen.

Wir sind uns dessen bewußt, daß wir uns hier auf einen höchsten Standort der Betrachtung, auf ein Umfassend-Allgemeinstes zurückgezogen haben. Aus dieser Perspektive ist manches Widersprechend-Einzelne notwendig zu ignorieren; ein Allgemeinstes wird immer ungerecht gegen ein tausendfach Besonderes. Trotzdem wird es immer wieder versucht werden, das Vielgestaltige durch eine solche Vereinfachung in ein Allgemeines dem Verständnis näher zu bringen, und wenn wir uns dabei vor jenem gefährlichen Zustand der Hypnose durch das Allgemeine hüten, in dem

das Protestierend-Besondere für unsere wahrnehmenden Sinne überhaupt völlig aufhört zu existieren, mag eine solche Betrachtungsweise sich als höchst ersprießlich erweisen. Wenn wir dem Laufe eines Flusses folgen, der in natürlicher Ungebundenheit seinen Weg geht durch Wiese und Wald, so wird es unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, daß sein Wasser keineswegs gleichmäßig in derselben Richtung fließt; es läßt sich nicht nur an vielen Stellen eine strudelnde Kreisbewegung beobachten, sondern es kommt an den Ufern hin auf längere oder kürzere Strecken auch eine rückläufige Bewegung zur Geltung. Wir wissen es, daß diese Erscheinungen sich als Reaktionen auf Besonderheiten und Hindernisse erklären, die das strömende Wasser vorfindet, und sind über die Flußrichtung nicht im Zweifel. Die Anwendung des Bildes auf den vorliegenden Fall ergibt sich ohne Schwierigkeit.

Man sagt wohl, es seien alternde Nationen, unter denen sich das Leben nach innen wendet, im Greisenalter pflege man weltabgewandte Beschaulichkeit. Wo die Volkskraft sich erprobt und erschöpft habe in den vielgestaltigen Aufgaben des äußeren Lebens, da bescheide man sich ermüdet mit der Provinz des Innenlebens. Es handelt sich hier jedoch nicht notwendig um ein Erschlaffen der seelischen Energie überhaupt, wenn es auch tatsächlich oft nur müde Resignation gewesen ist, die das Interesse von außen nach innen zurückwandte. Das Subjekt kann sich vielmehr auch auf sich selbst zurückziehen, um in dem Selbst und durch das Selbst die gewaltigste, die umfassendste und erhabenste Seelentat ins Werk zu setzen.

Das Subjekt, von dem Shaftesbury ausgeht, ist ganz Tätigkeit, ganz Schöpferkraft. Verinnerlichung bedeutet darum hier vor allem Kraftkonzentration. Von dem Selbst als dem Zentralpunkt höchster Kraft wird die Welt als ein Fremdes überwunden und dem Subjekt und seinen unabweisbaren Bedürfnissen assimiliert. So entsteht die Welt der Werte, die teleologisch bestimmte, sinnvolle Welt, so wird Mikrokosmos und Makrokosmos von einer Weltanschauung umfaßt, die mir meinen Ort und meine Pflicht anweist in dieser Welt, so gelangen wir zu einem Bewußtsein der Freiheit aus dem beängstigenden äußerlichen Naturmechanismus, so erwächst aller Idealismus, und so kommen wir zu Gott. Eben weil Shaftesbury vom Subjekt, von der Persönlichkeit ausgeht, deshalb ist es ja auch nicht der Pantheismus, sondern der Panentheismus, bei dem er endigt; denn nur wer bewußt oder unbewußt vom Objekt ausgeht, wird in jenem sein Ziel finden. Shaftesburys Gott werden wir noch als das „Urselbst" kennen lernen, als ein Produkt des konzentriertesten Selbst, der tiefsten, stärksten Innerlichkeit. Dies Urselbst umspannt und überragt die Welt.

Wie es eine Verinnerlichung gibt, die aus Seelenschlaffheit entspringt, so gibt es auch eine andere, die aus einem in stolzem Kraftgefühl sich überhebenden Souveränitätsbewußtsein des Geistes hervorgeht. Das Subjekt zieht sich hier völlig auf sich selbst zurück, um die Welt aus sich erstehen zu lassen, unbekümmert um die Rechte der Welt des Objektiven. In der Freiheit und durch die Freiheit, die die Seele in sich selbst erfuhr oder zu erfahren glaubte, erschafft sie als souverän-absolute Herrin die Welt der Erscheinung, der Objekte. Es ist auch dies nicht die Verinnerlichung, die sich in Shaftesburys Denken manifestiert.

Um den Philosophen recht zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß ihm die Welt nicht eine starr beharrende ist: als eine ewig Werdende schaut er sie, es ist der Lebensprozeß, die Vorstellung einer ewig schöpferischen Formkraft, unter der er das Weltphänomen zu erfassen sucht. Als ein Organisches, ein von einem geheimnisvollen Innen her Bestimmtes, von innen heraus sich Entfaltendes erlebt er sich selbst, als Formkraft erfühlt er das Wesen seiner Seele, und ebenso schaut er die Welt, so erfaßt er sie mit liebender Begeisterung, so wird sie innerlich sein Eigen als ein Wesen, das nach Form verlangt, als eine im Innern webende geheimnisvolle Kraft, die sich emporringt zur Erscheinung, zur Gestalt. Jedoch nicht nur der Weltgrund in dieser Allgemeinheit ist es, in den er seine eigene Seele dergestalt hineinschaut, auch die Einzeldinge gleicht er sich selbst, seiner Innerlichkeit an, indem er sie aus einem geistigen Wesen, aus einer innern Form als einem schöpferischen Prinzip erstehen sieht. So gewinnt er eine innere Beziehung zu den Dingen, ein Weltverständnis, indem er alles von innen her erfaßt, so entfaltet sich die ganze Welt um ihn her in sinnvoller Schönheit. Es ist eine verinnerlichte Objektivität, eine geisterfüllte Gegenständlichkeit, zu der Shaftesbury auf dem Wege einer also gearteten Verinnerlichung gelangt, so strebt er empor über den bedeutungsschwersten Gegensatz, den wir Menschen uns zu denken vermögen. Über diesem Gegensatz aber realisiert sich die Freiheit und die Schönheit.

Wir deuteten oben an, daß die Bewegung nach innen und nach außen, die in dem Verlauf des geschichtlichen Lebens eine Art Periodisierung erzeugt, zu einem Teile auf der abwechselnden Vorherrschaft von Gefühl und Verstand beruhe. — Das Gefühl zieht die Welt in sich hinein und gibt ihr die Form der Seele: es macht sie zu der einen, die aus einem mystischen Mittelpunkt hervorgeht, Totalität ist durchaus das Ziel seiner Energie, es strebt nach einem vollständigen Dasein, nach der Freiheit und Schönheit, von denen wir sagten, daß sie jenseits des überwundenen Gegensatzes ihr Wesen haben. — Der Verstand geht hinaus

zu den Dingen, er atomisiert, analysiert, systematisiert und dogmatisiert. Er ordnet jedoch nicht allein die Dinge der Außenwelt, er kehrt auch das Innen nach außen. Aus der dunkeln Besonderheit des Subjekts schafft er die Dinge, die er hier vorfindet, an die Tageshelle der Allgemeinheit, er stellt sie hinaus zu den Objekten der Außenwelt zur Untersuchung. Der Verstand liefert das ganze Reich der Innenwelt aus an die Welt der Objekte, er ordnet alles dem Herrschbereich der Scholastik oder der Naturwissenschaft unter, es wird hier alles zu einem Außen, zu einer vom Kausalmechanismus beherrschten Ordnung, in der sich die Freiheit in ein Phantom auflöst. — Gegen diese Zwingherrschaft des Objektivismus haben sich noch immer zu ihrer Zeit die inneren Gewalten der Seele erhoben: der Scholastik tritt die Mystik entgegen. Man kann allen Intellektualismus, allen Dogmatismus, Empirismus, Psychologismus und Mechanismus, ja überhaupt allen Formalismus, alle Naturwissenschaft und selbst die Architektonik als eine Art Scholastik bezeichnen. Auch daß sich in der mittelalterlichen Scholastik tatsächlich eine Tendenz auf den Pantheismus hin bemerkbar macht, ist, von hier aus gesehen, wohl begreiflich. Andererseits kann aller Voluntarismus, Apriorismus, Idealismus und Theismus als eine Art Mystik angesehen werden, wie auch das lyrisch-musikalische Prinzip im Gegensatz zu dem architektonischen oder das romantische im Gegensatz zum formalistischen der Mystik zugerechnet werden kann. Und sehen wir heute innerhalb der Naturwissenschaft die Teleologie erneut sich geltend machen, so hat man hier auch der Mystik die Türe geöffnet. Sooft das Reich der Innenwelt auch schon besiegt und dem Imperium der Objektwelt angegliedert worden ist und sooft dies auch fernerhin noch geschehen mag: immer hat sich die Seele erhoben und immer wird sie sich wieder erheben, um das ihr zugehörige Reich einzunehmen. Es geschieht immer wieder, daß man sich des Stückwerks in unserm verstandesmäßigen Erkennen schmerzlich bewußt wird, wir erfahren es, daß uns die Wissenschaften der Objekte auf allen ihren Wegen immer wieder zu jenem ehernen Tore führen, das wir auch mit aller Kraft des Intellekts nicht zu öffnen vermögen. Jenseits, das sagen wir uns, ist das dem Verstand Unerkennbare, da treffen sich irgendwie die Linien unseres tausendfachen Erkenntnisstrebens. Dieses Tor bezeichnet den Punkt, wo die auf die Erforschung der Objekte sich gründende Metaphysik notwendig versagt, und wo das Subjekt in sein Recht eintritt, um die wissenschaftliche Metaphysik als Weltanschauung zu vollenden. Von der Objektwelt, wo uns der Intellekt auf die höchsten zurzeit erreichbaren Sprossen geführt, wenden wir uns zurück in die Seele. Wir steigen hinab in das Mysterium unseres Innern. Wenn überhaupt irgendwo — das fühlen wir — so ist hier der ge-

heime Zugang zur Weltwahrheit, der verborgene Pfad zu jener letzten Einheit, die unser Intellekt unter den Objekten vergebens gesucht, der Weg zu Gott. – In dieser Verinnerlichung fügt sich das vorige Stückwerk zu einem Ganzen zusammen, die durch den Verstand atomisierte und durch die wissenschaftliche Vernunft unvollendet gelassene Welt wird wieder die eine. Zielstrebig fassen sich, von hier aus geschaut, die Lebens- und Weltenergien zu einer Form zusammen, zu einer sinn- und schönheitvollen, das Gemüt befriedigenden Form: und so erscheint uns Gott, den wir vordem unter den Objekten verloren hatten, bei diesem Hinabstieg in die Seele als der Eine, der Allumfassende, als die Form, die die Vollendung in sich trägt, als die zur Persönlichkeit, das heißt zu einer geistigen Einheit verinnerlichte, erhöhte Welt.

Nehmen wir die Begriffe „Mystik" und „Scholastik" in dem umfassenden Sinne, so wie hier, dann war Shaftesbury ohne Frage ein „Mystiker". Ein formalistisch-klassizistisches Element, das tatsächlich bei ihm vorhanden und das uns an späterer Stelle beschäftigen wird, ist als durchaus unorganisch anzusehen und durch die starke Hervorhebung, die demselben bisher allgemein widerfahren, mußte darum notwendig das ganze Bild des Philosophen völlig entstellt werden. Überhaupt deutet manches bei ihm auf einen Intellektualismus des Vorstellens, der uns an sich ja auch gar nicht überraschen könnte, umgab ihn doch, wenn er bei seinen Griechen weilte, diese Denkart als das Selbstverständliche, und sie mußte um so mehr ein Bestechliches für ihn haben infolge der ästhetischen Ausprägung, die sie hier gefunden hatte. Trotzdem gehört diese ganze Vorstellungsweise keineswegs zu dem Wesen des Philosophen. Entweder verschwindet sie völlig für uns, wenn wir seine Ausdrucksweise richtig interpretieren – es sei z. B. an seinen Wahrheitsbegriff erinnert — oder sie tritt gänzlich in den Hintergrund, wenn uns erst sein Denken organisch lebendig wird. Der volle Nachdruck liegt bei Shaftesbury vielmehr auf Wille und Gefühl. Dementsprechend ist auch weiterhin „action" eines seiner Stichworte, seine Philosophie ist ganz entschieden eine aktivistische. Das Mystische des Aktivismus wird uns an seiner Wurzel deutlich, geht er doch zurück auf den Glauben an die Schöpferkraft der Seele, während die griechische und sodann überhaupt die scholastische Denkart als passivistische zu bezeichen ist; denn hier handelt es sich um ein irgendwie objektiv: metaphysisch, physisch oder autoritativ Gegebenes, das auf dialektischem Wege in deutliches Bewußtsein zu heben, das verstandesmäßig zu ordnen oder anzuerkennen ist. — Wo man an die Schöpferkraft der Seele glaubt, ist auch der Apriorismus im Gegensatz zu Empirismus und Psychologismus ohne weiteres gegeben, und tatsächlich werden wir auch in

Shaftesburys Lehre vom „moral sense“, vom „moral taste“ und den „interior numbers“ einen höchst bedeutsamen Apriorismus kennen lernen, den man denn auch in England wirklich als „Mystik“ abgelehnt hat. Ein englischer Mystiker! Die heimische Kritik fühlte diesen Widerspruch und fand es gerade von hier aus — nicht ohne Ironie — für ganz natürlich, daß dieser romantische Metaphysiker in Deutschland Bürgerrecht erhielt. Wir können die mystische Grundstimmung bei Shaftesbury auch als eine lyrisch-musikalische bezeichnen, wie seine energische Abwendung von dem Systematischen einer Abkehr von dem architektonischen Prinzip gleichkommt. Ein starkes, warmes Gefühl löst bei ihm alle Starrheit auf in Bewegung, von der statuarischen Scholastik des philosophischen Systems bis zu der ethisch-ästhetischen Statuar-Scholastik. Die Philosophie stieg bei Shaftesbury ebenso von ihrem Piedestal und ward aus einer starren Monumentalfigur zu einer menschenfreundlichen Gestalt voll Leben und Grazie, wie er auch der erhabenen Schönheitsgöttin von ihrer Säule half, dem kalten Marmor ihrer Majestät das warme Leben des Gefühls einhauchte und die Starrheit ihrer Würde in Rhythmen der Anmut entband. Und ward nicht ganz ebenso die Majestät des Sittengesetzes, ward nicht ebenso die eherne Gestalt der Pflicht von ihm belebt und in den Kreis unseres inneren Fühlens und Bewegens eingeführt, so daß sie den feindlichen Ausdruck verlor und die „Neigung“ der Menschen gewinnen konnte? Und so ist es durchgehends der Rhythmus innerer Lebensbewegung, das Lyrisch-Musikalische der Stimmung, die Mystik des aus geheimnisvollem Grunde quellenden Gefühls, die bei Shaftesbury das Mechanistische, Systematische, Architektonische, das im Äußern Erstarrte, das Formalistische, das Scholastische, oder wie immer wir es nennen wollen, überwindet. — „Mystisch“ ist ja schließlich alle Philosophie, deren Interesse auf die Betrachtung des Lebensprozesses eingestellt ist, die sich um das Mysterium des Lebens, der Lebensentfaltung müht, die mehr dem Werden als dem Sein, mehr dem Bewegenden als dem Bewegten, mehr dem Innen als dem Außen in ihren Reflexionen nachgeht, und so erweist sich uns die ganze Philosophie Shaftesburys bis zu ihrem panentheistischen Abschluß hin so oder so als „Mystik“, als Verinnerlichung, jedoch ohne daß wir sie in irgendeinem Punkte in ein subjektivistisches Extrem verfallen sähen. Daß der Philosoph die Welt der Objekte nie aus den Augen verlor, davor bewahrte ihn schon der gesunde Wirklichkeitssinn des Engländers.

Wo wir zu irgendeiner Zeit eine allgemeine Richtung nach innen wahrnehmen, haben wohl immer irgendwie äußere geschichtliche Verhältnisse den Anstoß dazu gegeben. Dabei ist jedoch zu beachten, daß, wie

wir bereits gesehen haben, nicht alle Völker die Disposition zu Innerlichkeit in gleicher Art und Stärke in sich tragen. Es sind auch hier wieder äußere Umstände wirksam. Man kann es kaum als Rationalismus tadeln, wenn man so, wie Shaftesbury es tut, nach dem Zusammenhang forscht, der zwischen der seelischen Eigenart eines Volkes einerseits und den physikalischen und klimatischen Gegebenheiten eines Landes und den daraus sich ergebenden Lebensbedingungen andererseits besteht. So sind es auch ohne Frage solch äußere Faktoren, aus denen es uns begreiflich werden kann, wie ein Volk die Grundneigung zu einem Leben in der Seele unter sich besonders stark entwickeln konnte, während ein anderes sich im allgemeinen mehr für ein Leben in der Welt veranlagt zeigt, und von höchstem Interesse ist es zu beobachten, wie sodann in der geschichtlichen Entwickelung bei der Bewegung nach innen und nach außen die Weise der Seele sich auf die Welt und die Weise der Welt sich auf die Seele überträgt; die sinnlichen oder verstandesmäßigen Formen und Interessen, die in dem Außen sich entwickeln, gehen ein in die Betrachtung des Innen, oder die Gesetze, Gewohnheiten und Befürfnisse der Seele werden in der verschiedensten Weise mitbestimmend in den Funktionen des Verstandes und der sinnlichen Anschauung bei der Eroberung der Welt.

Wenn das öffentliche Leben in dem Zeichen einer brutalen Gewaltpolitik stand oder auch wenn es infolge von fremder oder einheimischer Unterdrückung, infolge von Verrottung oder einengender Kümmerlichkeit das Interesse bedeutender Menschen nicht zu fesseln vermochte oder eine Betätigung öffentlichen Interesses unmöglich gemacht war, überhaupt wenn man an dem Staate irgendwie zu verzweifeln anfing, dann wandte man sich gerne dem Subjekt, dem Innenleben zu, und wo die nötigen Voraussetzungen vorhanden, verband sich mit dieser Hinwendung zum Subjekt, zum Seelischen an sich, gleichzeitig eine Hinkehr zu dem Menschen in seiner Vereinzelung, zu dem Individuum. Das Leben und Denken ward verinnerlicht, indem man sich rein wissenschaftlich, spekulativ, ethisch oder ästhetisch mit dem Seelischen und mit dem Individuellen zu befassen anfing, oder indem man in dem Individuum den notwendigen Ausgangspunkt einer Regeneration des gesellschaftlichen Verbandes erkannte. Jedenfalls zieht der gegen das ausgleichende Allgemeine, Öffentliche hervortretende Individualismus ganz naturgemäß seine Stärke zum Teil aus denselben Voraussetzungen, die den gegen das Außen, gegen das Physische, das Objektive sich erhebenden Subjektivismus immer wieder zu seiner Zeit zur Herrschaft gelangen lassen. Gerade für eine Untersuchung der Art und Bedeutung Shaftesburys ist es von Wichtigkeit, daß wir uns

des besonderen Inhaltes dieser Begriffe klar bewußt bleiben und ihre Beziehungen zueinander beachten.

Die erhöhte Aufmerksamkeit auf das menschliche Innenleben und seine Bedeutung, die wir naturgemäß vornehmlich unter einem Volke eintreten sehen, dem der Weg zu den Realitäten der Außenwelt sich irgendwie versperrt hat, stellt sich auch als Idealismus dar. Es mag dies ein erkenntnistheoretischer Idealismus sein, der unsere Erkenntnis für abhängig erklärt von der Konstitution des Geistes und dem schließlich die ganze für uns in Betracht kommende Erscheinungswelt für eine Schöpfung des Subjekts gilt, oder überhaupt ein in einem weiteren Sinne subjektiver, personaler Idealismus, bei dem in irgendeinem Sinne das Objekt nicht zu seinem Recht kommt. Der Ausgangspunkt ist hier stets ein Erlebnis des Willens. Im Gegensatz zu diesem subjektiven kennen wir auch einen objektiven Idealismus, bei dem es der Ausdruck schon anzeigt, daß man hier sowohl dem Objekt wie der Idee, dem Außen wie dem Innen gerecht zu werden bestrebt ist. Hier liegt das Gefühlserlebnis zugrunde; denn vom Gefühl wissen wir es bereits, daß es auf Vereinheitlichung, auf Totalität gerichtet ist. Weiterhin spricht man noch von einem metaphysischen Idealismus, der die geistig-sittliche Konstitution des Subjekts auf das Weltganze projiziert und so zu der Annahme eines geistigen Weltgrundes gelangt, wie wir es noch für Shaftesbury zu zeigen haben. Der ethische Idealismus stellt die Wertfrage; er will die Menschen von den materiellen den geistig-sittlichen Interessen zuführen und erkennt in der Pflege des Innenlebens unsere vornehmste Aufgabe. Für Shaftesbury steht das Wertproblem ganz zweifellos über dem Erkenntnisproblem. In dem Innern findet er die Werte, aus dem Innern der Dinge her wird für ihn auch das bewirkt, was wir Schönheit nennen, und so ergibt sich gerade für Shaftesbury auch ein ästhetischer Idealismus. — Ist aber bei ihm von subjektivem oder objektivem Idealismus zu reden? Den extremen Subjektivismus haben wir für den Philosophen bereits oben zurückgewiesen. Im übrigen ist zu sagen, daß sich eine scharfe Grenze zwischen diesen beiden Anschauungen schon deswegen nicht ziehen läßt, weil Erlebnisse des Gefühls und des Willens einander nicht in der Weise entgegengesetzt sind und ihr Besonderes unzweideutig bekunden, wie sich die Tätigkeit des die Objekte ordnenden Verstandes gegen Gefühl und Wille abgrenzt. Und selbst hier ist die Grenze eine unklare, indem sich, wie oben angedeutet wurde, die Weise des Verstandes und die Betätigungsart von Wille und Gefühl leicht gegenseitig beeinflußen. Gewiß, Shaftesburys Weltanschauung kennt ein Ziel, das als objektiver Idealismus bezeichnet werden kann, das schließt aber nicht aus, daß wir eine ganze Reihe seiner Anschau-

ungen als subjektiven Idealismus zu charakterisieren hätten. Wir werden noch sehen, daß das Unterfangen, die Weltanschauung eines jeden Denkers unter allen Umständen eindeutig festzulegen, überhaupt ungerechtfertigt ist.

Geschichtlich hat der objektive Idealismus zuerst seine Ausprägung in der griechischen Kultur gefunden. Ganz deutlich sehen wir das Gefühlserlebnis besonders in der vorsokratischen Naturphilosophie wirksam, die uns bereits beschäftigt hat. Von dem Innen gehen die Griechen hinaus zu den Objekten und entdecken die vielgestaltige Welt, in der sie nun leben und weben. Aus diesem Leben in der Welt erblüht ihr Pantheismus. Man kann in einem besonderen Sinne geradezu von einem passiven Hingegebensein an die Welt der Objekte reden. Mit Recht sprachen wir darum oben von griechischem Objektivismus und Passivismus. Es ist bekannt, wie die Römer den Objektivismus in allen Stücken praktisch zu Ende führten, wie sie durch die Provinzen der Sprache und Poesie genau so wie durch die Provinzen ihres Weltreiches die Meßschnur zogen und wie sie das Begreifen als ein Ergreifen der Welt vollendeten. — In einer Skizze, die wir an späterer Stelle von der Entwickelung der griechischen Logosidee und ihren Assoziationen geben, wird es deutlich hervortreten, wie innerhalb dieses zentralen griechischen Vorstellungskreises das dynamische Prinzip, das Aktivitätsprinzip, sich stärker und stärker geltend macht, um schließlich als Mystik den griechischen Passivismus und Objektivismus zu überwinden.

Die Gestalt des in Gedanken versunkenen Sokrates steht an dem Eingange zu dem Tempel der Innerlichkeit, den philosophische Reflexion und religiöses Suchen nun zu errichten beginnen. Man kann Sokrates auch als den ersten geschichtlichen Vertreter des subjektiven Idealismus bezeichnen. Die philosophische Hinwendung zur Innenwelt setzt sich bei seinem Schüler Platon fort. Er überträgt die Bildkraft des griechischen Genius von dem Reich der sinnlichen Form auf das Gebiet des Geistes, und in dem großen Neuplatoniker, in Plotin vollendet sich diese Hinwendung zur Seele, diese Spiritualisierung der Formanschauung, die sich gleichzeitig als plastische Gestaltung des Metaphysischen darstellt. Formfreudigkeit und Schönheitskult einer zur Rüste gehenden großen Zeit und der Innerlichkeitsdrang einer neuen Epoche verbinden sich in Plotin zu einer eigenartigen, wirkungsvollen Gestalt. Bis in das Allerheiligste der christlichen Dogmatik geht die Wirkung dieses Philosophen, und als Shaftesbury, wie Plotin eine Inkarnation eines verinnerlichten Hellenentums und gleichzeitig der Typus der nach griechischer Schönheitsgestalt strebenden christlich-germanischen Gewissenskultur, unter uns Deutsche trat,

um uns ein Führer zu werden in der Richtung auf einen Ausgleich zwischen den Gegensätzen des Innen und des Außen, da waren es nicht zum wenigsten in der Gedankenwelt Plotins wurzelnde Ideen, die sich als besonders wirksam erwiesen.

Verinnerlichung bedeutet zunächst keinen Zustand, sondern eine Bewegung, eine Bewegung zur Innerlichkeit, die sich uns zu einem großen Teile als eine Bewegung zum Subjektivismus darstellt. Bei Plotin sehen wir diese Bewegung bereits bis zu einem extremen Punkte fortgeschritten, hält er doch gegenüber dem Geistigen das Sinnliche kaum der Beachtung wert. So berichtet sein Schüler und Biograph Porphyrius von ihm, er habe sich geweigert, einem Maler oder Bildhauer zu sitzen; denn er schien sich dessen zu schämen, daß er überhaupt in einem Körper lebe. Dasselbe wird auch von Jamblichus und anderen Neuplatonikern berichtet. Trotzdem ist eine Geringschätzung sinnlicher Form gar nicht notwendig gegeben mit der Plotinischen Grundanschauung, verfaßte der Philosoph doch auch selbst eine Schrift gegen die naturverachtenden Gnostiker (Enn. II, 9). Die Schönheit, die Form, ist ihm eine fortschreitend sich versinnlichende, sich veräußerlichende Geistesmanifestation. Noch genauer bringt der Satz in seiner Umkehrung die Grundanschauung Plotins zum Ausdruck: der Geist ist eine fortschreitend sich versinnlichende, sich veräußerlichende Formkraft, eine fortschreitend sich versinnlichende, sich veräußerlichende Schönheit. Der Philosoph gebraucht das Bild eines Lichtstrahles, der sich schließlich in dem Dunkel verliert, in dem Dunkel toter, gestaltloser Materialität. Durch diese Vorstellung glaubte Plotin einen stetigen, bruchlosen Übergang geschaffen zu haben von dem innersten Punkte der Geistigkeit bis zu der äußersten Peripherie des Weltkreises, wo nichts mehr als der leere, finstere Raum. Es ist ein anderes Bild für dasselbe philosophische Streben, wenn Plotin von „intelligiblen", von „innern Harmonien" redet.[1]) Den Gegensatz des Innen und des Außen glaubte er so ausgeglichen, und von hier aus konnte Leibniz ebenso zu dem Satze von der prästabilierten Harmonie des Innen und Außen gelangen, wie auch das Grundprinzip Shaftesburys — von uns als „von innen bestimmte Form" bezeichnet — hier enthalten ist: es ist die gleiche Grundanschauung. — Die sinnliche Form ist nach Plotin also ein Zwischenzustand, ein Zwischengebilde zwischen absoluter Wesenhaftigkeit und absoluter Wesenlosigkeit, zwischen Licht und Finsternis, zwischen der Schönheit und der Häßlichkeit schlechthin, zwischen der Innerlichkeit und Absolutheit des Geistes und dem reinen Außen, dem Nichts der Materie, zwi-

1) Ausführlicheres über Plotin findet sich im V. und VI. Kap.

schen Gott und der Hyle. Die sinnliche Form ist demnach als eine Vereinigung des Innen und Außen zu denken mit der ganzen Summe der hier möglichen gegenseitigen Verhältnisse von jener letzten Form, wo der Lichtstrahl sich eben im völlig Gestaltlosen im Leeren, Finstern verliert bis zu jener andern denkbar höchsten Form des Ineinander von Geistigem und Körperlichem, von Innen und Außen, wo das Außen zu einem vollendeten Symbol des Innen geworden.

Wenn Plotin von dieser Grundvorstellung aus dem Spirituellen sich so sehr zuneigte, daß vor diesem das Sinnliche schließlich völlig zurücktrat, so erklärt sich das aus der höchst bedeutsamen Tatsache, daß Ästhetik und Religion für Plotin einen Begriff bilden. War das Sehnen des Griechengeistes ein ewig Dürsten nach Schönheit, und sagt der Kirchenvater Augustin vom Menschenherzen, daß es ewig unruhig sei, bis daß es ruhe in Gott, so ist Plotin Hellene und Christ zugleich, wenn er das Sehnen der Menschheit als ein verlangendes Hingewandtsein zu Gott als der Urschönheit schaut. Gott aber ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Und so kehrte Plotin den Blick nach innen. Nicht auf einem Olymp thronte ihm die Gottheit; im Innern der Seele war ihm die heilige Stätte, der er sich in Ehrfurcht zuwandte. Gott ist der Mittelpunkt, der wunderbare Mittelpunkt des Kreises unserer Existenz, und wir nähern uns darum dem Urwesen, wenn wir hinabsteigen zu dem Mittelpunkt unseres Seins; Gott der Mittelpunkt des Seelenkreises, des Weltenkreises. Und dieser Gott ist Kraft, Kraft der Anziehung, und wir neigen uns zu ihm, wir neigen uns zu dem Mittelpunkt, zu dem Mittelpunkt der Seele, zu dem Mittelpunkt der innerlichen Welt, der Seelenwelt. Gott ist es, der die Menschen aus dem Außen in das Innen zieht, Gott ist Kraft der Verinnerlichung. Und Gott ist Form, Gott ist Schönheit, das Anziehende, das Zusammenfassende, die Einheit. Gott ist Formkraft, Schönheitskraft. Von seinem geistigen Wesen, aus dem Mittelpunkte des Innenreiches, des göttlichen Weltenreiches, aus dem Seelenmittelpunkte gehen die Kräfte der Anziehung als Formkräfte, als Schönheitsrhythmen aus. Alle Schönheitsformen sind Rhythmen der Gottheit, die uns mit sanfter Gewalt abziehen von den wesenlosen Dingen dieser Außenwelt und uns hingeleiten zu dem Tempel der Innerlichkeit, in das Allerheiligste der Seele, zu dem Mysterium der Gottheit, zu dem Urgeheimnis aller Schönheit. In Plotin ist, wie uns im Laufe unserer Untersuchung noch deutlicher werden soll, neben dem religiösen Subjektivismus auch ein individualistischer Faktor wirksam, das individualistisch-ästhetische Interesse aber ward durch das religiöse überschattet, und so siegte das Spirituelle über das Sinnliche, die Innerlichkeit über die Welt des Außen,

und in dem Zuge ihres Triumphes sah Plotin die Gestalten der Objektwelt als wesenlose Schatten schreiten – wesenlos gegenüber den Gestalten höchster geistiger Abgezogenheit, zu denen der Theosoph vorzudringen sich mühte. Jedenfalls war es das Ziel seiner inneren Erhebung, das Sinnliche, das Äußere als das Vielgestaltige und Trennende hinter sich zurückzulassen, um im Gefühl einzugehen in das Innerlichste, in das Eine, von dem alles Wesen ausstrahlt.

Shaftesbury steht auf dem Boden derselben Anschauung wie Plotin, ohne sich jedoch die durch das überwiegende religiöse Interesse des Alexandriners bestimmten Konsequenzen anzueignen. Tatsächlich kann man ja auch in dem Prinzipiellen der Anschauung, daß der Geist das wirklich Wirkliche, und daß eben der Geist, daß ein aus dem Innen Wirkendes die Quelle der Schönheit sei, vollständig eines Sinnes sein mit Plotin und gleichwohl einen eigenen Gesichtspunkt einnehmen für die ästhetische Bewertung des jeweiligen Verhältnisses von Innen und Außen. Es ist die Sache jenes, das Innere und das Äußere in einem Akte wägenden „Geschmackes", den jeweils vorhandenen Grad der Durchdringung von Körperlichem und Geistigem, den Grad der Überwindung des Gegensatzes von innen und außen, das Maß der Freiheit, das Maß der Schönheit zu bestimmen. Dieser Geschmack offenbart es mir, ob eine Gestalt zu einem solchen Symbol, zu einem solchen Siegeszeichen geworden, ob es etwa dem Künstler gelungen, durch sie die innerste Bedeutung einer Geistesenergie zum Ausdruck zu bringen und in dem äußeren Bilde zu jener Vollständigkeit des Daseins zu erhöhen, daß es uns erscheint, als ob sich das ewig verborgene Innen der Welt überhaupt dem Außen, der Erscheinung entgegenhob, um sich dem fühlenden Blick wie durch einen Schattenriß zu zeigen.

Bekanntlich ist die Bewegung nach innen, die wir in der griechischen Kultur in der Zeit von Platon bis Plotin immer entschiedener sich vollziehen sehen, keineswegs lediglich auf eine Eigengesetzlichkeit des griechischen Geistes zurückzuführen, die hier ein eigenartig griechisches Phänomen erzeugt hätte, es waren vielmehr die gleichen allgemeinen Weltverhältnisse, die eine gleichartige seelische Stimmung in der ganzen damaligen Kulturwelt und zwar besonders in den Gebieten des Ostens hervorbrachten. Erst nachdem die äußere Freiheit der Griechenstaaten zusammengebrochen war, wird die innere Freiheit das deutliche Ziel der hellenischen Kultur. Unter der lastenden Wucht des Imperiums zerbrach aber überall das Nationale, das Eigene der Völker, soweit es in der äußeren Welt Gestalt gewonnen hatte, und es war ein ganz selbstverständlicher Vorgang, daß man sich mit dem Seinen in die Seele rettete und

hier ein Königreich aufrichtete, das allen römischen Legionen Trotz zu bieten vermochte. Aus der Tageshelle, aus der Öffentlichkeit, die dem römischen Kaiser zinsbar, flüchtete man seine Interessen in das Dunkel des Mysteriums, an die Stelle äußeren Zusammenschlusses, äußerer politischer Verbände traten Geheimverbände der verschiedensten Art. Immer mehr erweiterte und vertiefte sich die innere Welt, immer mehr fanden die Menschen an ihren Gestalten und Dimensionen einen Ersatz für die vergewaltigte äußere Welt.

So erwuchs das Christentum. Ausdrücklich wird uns in der Schrift gesagt, daß das Reich Gottes nicht mit „äußerlichen Gebärden" komme, als etwas „Inwendiges" wird es bezeichnet, und feierlich erklärt der Stifter der Religion, daß sein Reich „nicht von dieser Welt" sei. Mehr denn anderwärts empfand man unter Juden und Griechen die äußere Lebenswirklichkeit als Druck, als Ungerechtigkeit, aus der man erlöst zu werden verlangte; denn hier war das Bewußtsein einer nationalen und kulturellen Eigenart, eines nationalen und kulturellen Eigenwertes und Eigenrechtes besonders lebhaft, hier mußte sich darum auch notwendig die innere Reaktion gegen die äußere Vergewaltigung mit verdoppelter Stärke geltend machen, und so verband sich der religiöse Genius der Juden mit dem religiösen Suchen und Fragen der Griechen, mit jener verinnerlichten griechischen und griechisch-jüdischen Philosophie zur Schöpfung einer weltbezwingenden Religion der Seele.

Verinnerlichung ist zunächst soviel wie Dualismus, bedeutet sie doch ein Aufgeben des naiv-dumpfen Einheitsgefühls und ein Bewußtwerden der Zweiheit von innen und außen, von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur, von Seele und Welt. Für den Fortschritt der Kultur war ein klares und konsequentes Erfassen dieses Dualismus eine unumgängliche Notwendigkeit. Ohne eine scharfe Scheidung war eine deutliche Erkenntnis weder des einen noch des andern denkbar, weshalb auch das Altertum nie zu einer befriedigenden Aussage weder über den Geist noch über die Natur gelangt ist. Es ist ein Verdienst des Christentums um die Kultur, daß es den von Plato erkannten und sodann besonders durch die Stoa und die Alexandriner betonten Dualismus bis zur äußersten Möglichkeit vertieft hat; denn bei diesem schärfsten Auseinandertreten der Grundgegensätze unseres Lebenskreises ward nicht nur deren besonderes Wesen zu einem um so klarer ausgeprägten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sondern es wurde auch gleichzeitig durch diesen schroffen Dualismus der Drang zur Synthese um so lebendiger, zu einem Monismus, der die Gegensätze in sich versöhnt, ohne sie in ihrem Wesen zu vergewaltigen, und da dieser Dualismus im Christentum

ein dauernd gegebener ist, so liegt in demselben ein steter Antrieb nach jener Synthese höchsten Strebens, die bei der Kulturbewegung nach innen und nach außen, nach Subjekt und Objekt das ewige Ideal bleibt, die uns dabei an eine stete Hebung des Kulturniveaus glauben läßt und die diese ganze Lebensbewegung in einem Vernünftigen, in einem Zweck- und Zielvollen zusammenhält.

Das Christentum, ursprünglich ein reines Produkt der Verinnerlichung, durchaus eine Religion des Geistes, konnte sich jedoch, nachdem es einmal eingegangen war in die von den Grundrealitäten des Daseins bewegten Kulturenergien, deren Rhythmus nicht entziehen. Als Totalität, also mitsamt dem Dualismus von innen und außen, Geist und Natur, Seele und Welt, Transzendenz und Diesseitigkeit hob es sich allmählich aus der Seele und trat als ein Verstandbeleuchtetes hinaus zu den Objekten. Gott selbst, das Innerlichste, das Geistigste ward für die Anschauung in das Objekt der Hostie, in die Form des Sakraments gezwungen. Was sonst höher schien denn alle Vernunft, das Wunderbare, was vorher kein menschlich Auge gesehen und kein irdisch Ohr gehört, ward Sinnen und Verstand zuliebe in leibliche Gestalt gebändigt; in Dogma und Sakrament, in Bild und Ritus umschloß die äußere Form, umschloß die „Monstranz" eines irdischen Gefäßes das Mysterium. Das Gefühl war durch sein intellektuelles oder sinnliches äußeres Zeichen, das Innen war durch das Außen überwältigt worden. — Was so von der Seele aus gesehen, als ein Veräußerlichungsprozeß erscheint, trägt, von der Welt der Objekte aus betrachtet, gerade den gegenteiligen Aspekt; denn auf dem Wege seiner Veräußerlichung eroberte das Subjekt im Christentume das Reich dieser Welt, die ganze Kreatur suchte man in die Verstandesform des Glaubenssystems aufzunehmen. Man bewegte Seele und Welt gegeneinander, um durch die theologische, durch die gläubige Vernunft, um durch eine verbündete Gottesgelahrtheit und Weltweisheit eine Gleichung zustande zu bringen. — Übrigens sehen wir den hier geschilderten Prozeß ganz ähnlich auch in der Religionsgeschichte des alten Griechenlands sich vollziehen. In den Bewegungen zwischen dem Gefühl und dem äußeren Zeichen werden in dem geschichtlichen Verlaufe sich immer die gleichen Grundgesetze so oder so geltend machen.

Betrachten wir das Christentum von dem Gesichtspunkt dieser Bewegung, so ändert sich das Bild im einzelnen notwendig je nach den inneren Dispositionen der Völker, zu denen es kam. War es innerhalb der griechischen Kirche jene altererbte hellenische Liebe zum Bilde, die hier ganz von selbst das Innere in die Plastik der Äußerlichkeit gestaltete, so war es bei den der konkreten, klaren, imperativen Form mit den Sinnen, mit

Verstand und Willen zugewandten Romanen ebenso natürlich, daß sich das innere Erlebnis bei ihnen in eine äußere, autoritäre Gestalt verwandelte.

Das Germanentum ist seinem Wesen nach ein stets sich wiederholender Protest gegen jede solche Entleerung des Innern, des Subjektiven in eine autoritative äußere Form, der Germane ist ein geborener Protestant gegen jede Verweltlichung der Seele, gegen den Imperialismus der Welt. Er will das Priestertum, er will das Königreich seiner Seele an kein weltlich Imperium ausliefern. Da die Seele ihm das Heilige, so wird diese Verweltlichung ganz naturgemäß von ihm als Entheiligung, als Verrat empfunden. Es ist ja nicht nur die Seele, die Innenwelt überhaupt, für die der Germane eintritt gegenüber der Welt des Außen; nein, seine Welt, seine eigene Seele empfand er im Laufe der geschichtlichen Entwickelung mehr und mehr als das eine kostbare Gut, das er sich nicht durch eine fremde Macht vergewaltigen lassen durfte. Zu dem Subjektivismus des mittelalterlichen Christentums, in dem das seelische Leben als ein gebundenes erscheint, tritt bei den Germanen ein stets wachsender Individualismus, und die Art, wie man dort und hier die Welt verinnerlichte, war darum auch nicht die gleiche. Im Christentum zog sich Denken und Fühlen auf das Subjekt, auf die Seele überhaupt zurück und eroberte auf dem Wege über die Patristik und Scholastik das Reich dieser Welt. Die Kreatur ward dem System des Glaubens unterworfen. Man kann geradezu von einer Vergewaltigung der Welt des Außen durch die Scholastik sprechen. Bei der Verinnerlichung der Germanen handelt es sich um eine erstarkende Individualität, die von der eigenen menschlichen Natur ausgeht, um die ganze Kreatur als ein Verwandtes zu erfassen, um die ganze Welt des Außen dem eigenen Denken und Fühlen anzugliedern, und aus dem eignen Selbst, das der Germane als stärkste Gestaltkraft in sich trägt, geht dem deutschen Mystiker die gotterfüllte und darum schönheitvolle Welt, geht ihm der Weltgott hervor.

Die Veräußerlichung des Christentums durch die Scholastik mußte ohnedies von der germanischen Natur, in der das Gemüt den lebendig quellenden Mittelpunkt bildet, als ein Widerspruch empfunden werden; denn ganz offenbar handelte es sich hier um eine intellektuelle Expansion, eine intellektualistische Veräußerlichung, während das eigentümliche Kraftzentrum des Christentums doch kaum in einem Gedanken, sondern vielmehr in einer Gesinnung, in einer Gemütsbeschaffenheit zu suchen ist. Und wenn die römisch-regimentale Idee die Geistesreligion ergriff, um aus ihr eine seelenbeherrschende Hierarchie zu errichten, so ist dies dem deutsch Empfindenden auch nichts anderes als „fremd und fremder Stoff", der sich hier „dem Herrlichsten, was der Geist empfangen", andrängte,

und ein Eintreten für die Religion muß ihm notwendig gleichbedeutend sein mit einem Kampf gegen die Hierarchie.

Es war eine scholastisch-verstandesmäßige Interpretation neuplatonischer Vorstellungen, die bei dieser letztgenannten Veräußerlichung des Christentums in der Hierarchie mitgewirkt hat, während andererseits eine mystisch-gefühlsmäßige Auffassung ebenderselben Philosophie für eine Verinnerlichung des Christentums wirksam geworden ist.

Wenn man sich die vielfachen direkten oder indirekten Einwirkungen des Neuplatonismus und insonderheit Plotins auf das deutsche Geistesleben vergegenwärtigt von den Tagen der mittelalterlich deutschen Mystik an bis herab zu der neuromantischen Mystik der Gegenwart, so wird man zu dem Schlusse genötigt, daß eine bedeutsame innere Beziehung vorhanden sein muß zwischen der Geistesart Plotins und dem Eigensten unseres Wesens. Ohne Frage ist es der gleiche Drang zur Innerlichkeit, der hier immer wieder geistige Nähe schafft. Diese Beobachtung führt uns zu einer eigentümlichen geschichtlichen Erscheinung, die hier zu erwähnen ist. Wenn man die Bedeutung Plotins für die europäische Gedankenentwickelung bemessen wollte nach der Häufigkeit, in der sein Name auftritt, so käme der Neuplatoniker nicht zu seinem Recht. Wir müssen für Plotin geradezu den umfassenden Begriff „Platonismus“ einsetzen, um die Stellen zu finden, wo wir nach der Wirkung seines Denkens zu spüren haben. Das uns zunächst liegende Beispiel bieten die sogenannten „englischen Platoniker“, die richtiger „Neuplatoniker“ oder „Plotiniker“ heißen müßten. Wo wir in der Geschichte der Bezeichnung „Platonismus“ begegnen, ist sehr häufig keineswegs an die tatsächliche Philosophie Platons oder an eine folgerichtige Ausbildung seiner Lehre zu denken, sondern wir haben es hier mit einer platonisierenden Tradition, mit dem Namen für eine Geistesenergie zu tun, die während des Verlaufs zweier Jahrtausende die Gegenbewegung gegen einen ebenso legendären „Aristotelismus“ bildete.[1]) Der „Platonismus“ bezeichnet im allgemeinen die Tendenz nach innen, der „Aristotelismus“ die nach außen. Die Grundgewalt des ersten ist das Gefühl, die Energie des zweiten der kritische Verstand, jener strebt über den Dualismus zur Synthese, dieser ist Analyse, Platon steht für den Typus des Mystikers, Aristoteles für den des Gelehrten. Für beide Richtungen ist der Logos von zentraler Bedeutung, die „Platoniker“ jedoch betonen die Kraft, die „Aristoteliker“ die Gestalt, dort fragt man nach dem Werden, hier nach dem Gewordenen, im „Platonismus“ blüht das Religiös-Künstlerische, im „Aristotelismus“ handelt es sich um das Logische. Subjektivismus und Objektivismus stehen sich

1) Vgl. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.

hier einander gegenüber, und so deckt der Name des Aristoteles in dieser im übrigen höchst wechselvollen Tradition alles das, was wir in dem Begriff der „Scholastik" zusammengefaßt haben, während die Mystik[1]) sich im „Platonismus" sammelt und bildet. In solchem Sinne werden im folgenden diese Begriffe angewandt. War es in dem vorwiegend durch religiös-theologische Interessen beherrschten Zeitalter vor allem die Innerlichkeit der Religion, für die der „Platonismus" in die Schranke trat gegen die Theologie als einen die Religion ins Äußere, in den Zustand der Entseelung tragenden „Aristotelismus", so machten sich doch eben diese Grundgegensätze so oder anders in der ganzen Breite der Kulturinteressen geltend, und als mit dem Verblassen der Jenseitsfragen und mit dem kräftigeren Emporblühen des diesseitigen Lebens und seiner Gestalten die Ästhetik immer mehr der Theologie ihren zentralen Platz in der Aufmerksamkeit der Menschen streitig zu machen begann, da war es wiederum die Innen- und Außentendenz, eben dieser „Platonismus" und „Aristotelismus", die sich als Betonung der schöpferischen Einbildungskraft hier und des Verstandesmäßigen dort, als Nachahmung der Natur, hier in ihrer Funktion als natura naturans, als Kraft, dort als natura naturata, als Objekt, die sich als Mystik und Scholastik, das heißt als Mystisch-Romantisches und Scholastisch-Klassizistisches gegeneinander kennzeichnen und ablösen. — Wenn wir nun innerhalb dieses durch all die Jahrhunderte gehenden „Platonismus" ein im engeren Sinne Plotinisches unterscheiden, so ist es eben dies Plotinische, dies Neuplatonische, durch das sich der Fundamentalgegensatz, von dem wir hier handeln, erst vollendet, da sich Plotin viel energischer nach innen wendet als Platon. Plotin ist *der* Mystiker und so ist er auch der erste große Romantiker.

Romantik ist Verinnerlichung in der einen oder andern Weise. Es ist dies das Allgemeinste, was über diese Erscheinung ausgesagt werden kann. Infolge eben dieses allgemeinen Grundcharakters hört man ebensowohl von einer Romantik des Mittelalters reden, die durch die Form der Renaissance überwunden worden sei, während andererseits auch wieder gesagt wird, in der Renaissance habe die Romantik die Form des Mittel-

---

1) Es ist aus dem Zusammenhange zwischen der entstehenden Naturwissenschaft und der Mystik zu erklären, daß wir auch einem „Platonismus" begegnen, der dem konkreten Objekt, der dem „Außen" zugewendet ist, während im Gegensatze hierzu Aristoteles als der Repräsentant des abstrakten Begriffs, des nach innen gewandten Denkens erscheint. Man erinnere sich an Fulbert und die Schule von Chartres, an die Brüder Theodorich und Bernhard von Chartres und weiterhin an Wilhelm von Conches. Vgl. Joel, Der Ursprung der Naturwiss. aus d. Geiste d. Mystik. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Phil.[4] S. 252.

alters besiegt. Offenbar ist die Auffassung der Begriffe „Romantik“ und „Form“ hier eine verschiedene, und die Unterscheidung ergibt sich zum Teil aus unsern bisherigen Ausführungen. Die „Romantik“ des Mittelalters, die durch die Renaissancebewegung überwunden wurde, ist die einer weltabgekehrten, gebundenen, rein subjektivistischen Innerlichkeit und die sieghafte „Form“ der Renaissance ist die aus dem Leben in der Welt erwachsene griechische Kunstform, die man wiedergewonnen hatte. Die „Romantik“, die in der Renaissance das Mittelalter überwand, ist die eines verinnerlichten, durchgeistigten Weltlebens und die durch sie besiegte mittelalterliche „Form“ ist nichts anderes als der von uns gekennzeichnete „Aristotelismus“, so daß also die Renaissance als eine in besonders markanter Stärke auftretende Reaktion des „Platonismus“ aufgefaßt werden kann. Das Erlebnis trat in sein Recht gegenüber aller formalistischen Tradition, die lebendig gefühlte Einheit gegenüber scholastischer Trennung. Man wollte die Welt nicht mehr vergewaltigt wissen durch ein Verstandesschema. Die Seele nahm die Welt auf in ihr warmes Leben, fühlte sich eins mit Welt und Gott. Wir werden an die deutsche Mystik erinnert. Überhaupt kann uns die Renaissancebewegung wohl als eine mit der germanischen Art sympathisierende Lebenserscheinung anmuten infolge des stark hervortretenden Individualismus. *Ad individuum revenire oportet ut dixi,* schreibt Rubens an Junius. Er hat an Leonardos Bildern das Individuelle ihrer Art beobachtet und sich angemerkt, wie es ja überall in der Renaissanceprovinz stärker oder schwächer gefunden werden konnte, aber erst in dem germanischen Bewußtsein jener Epoche ward das *revenire ad individuum* zu einem ausgesprochenen *„Oportet“*. — Die besondere seelische Energie, die sich in der Renaissance zu sieghafter Stärke entfaltete und die Welt als ein Fremdes überwand, war die Phantasie, und so wird die Zeit von Petrarca bis über Shakespeare hinaus sowohl als das große romantische Zeitalter wie auch als die Periode der großen Phantasiekunst[1]) bezeichnet. Diese Epoche erreicht ihr Ende etwa mit der Mitte des 17. Jahrhunderts, hier früher, dort später, und wir können die Klage des Epikers Milton wohl verstehen, daß er ein Menschenalter zu spät geboren sei; denn er spürte es deutlich, daß die Herrschaft des romantischen Geistes, die Periode großer Phantasiedichtung beendet war. Das Zeitalter der Aufklärung war angebrochen, und gegen die Aufklärung fühlte sich die Romantik in demselben Gegensatz wie gegen die Scholastik der Konvention und des Typus. Man hat von Shakespeare schon

---

1) Vgl. Dilthey, „Gang der europäischen Literatur“, ein der 3. Auflage von „Erlebnis und Dichtung“ zugefügter Aufsatz.

gesagt, er sei deswegen so groß geworden, weil der Mond der Romantik noch am Himmel stand, während doch schon die Sonne der Aufklärung leuchtete.[1]) In demselben Jahre 1564 ward nicht nur Shakespeare, sondern auch Galilei geboren. — In dem weitesten Sinne gefaßt bezeichnen wir also mit dem Terminus „Romantik“ eine von der Seele, genauer, von Gefühl und Phantasie aus bestimmte Welt- und Kunstanschauung wie Kunstübung, und von dieser Begriffsbestimmung aus ist es zu verstehen, wie Shakespeares dramatische Kunst in ihrer allem Formalistischen, allem schematisch Typisierenden sich entgegenstellenden kraftvoll schöpferischen Eigenart, in ihrem wunderbaren Vermögen, eine universale Fülle geschauter innerer Besonderheiten zu markanter Gestalt nach außen zu kehren, in ihrer Hinwendung zu dem Individuell-Nationalen ebenso als „romantisch“ bezeichnet werden kann wie die Lebens- und Kunstrichtung einer weltflüchtigen Mystik alter und neuer Zeit, die Verstand und Gefühl in einem wunderlichen Bunde zeigt, deren Kunstgestalten auf metaphysisch-weltfremdem Goldgrunde uns entgegentreten oder die die Formen der Wirklichkeit in einem matten Seelendunkel verdämmern läßt, haben wir doch den Individualismus ebenso wie den Subjektivismus als Energien der Verinnerlichung erkannt.

Zeitlich in dem Mittelpunkt der romantischen Ära steht das Ereignis der Reformation.[2]) Prüfen wir das Grundbewegende dieser Erscheinung, so erweist sie sich gleich der Renaissance als eine Reaktion des „Platonismus“ gegen den „Aristotelismus“. Das Kennzeichnende des romantischen Zeitalters offenbart sich deutlich in der eigentümlichen Bindung von Subjektivismus und Individualismus, wie sich auch die Renaissancestimmung unzweideutig ankündigt. Ganz als Renaissancemensch läßt sich Luther in jener berühmten Stelle der Tischreden vernehmen: „Wir sind jetzt an der Morgenröte des künftigen Lebens; denn wir fahen

---

1) Vgl. Hettner, Gesch. d. engl. Lit.[5] S. 52.

2) Das alte geschichtliche Schema, wonach von dem Ereignis der Reformation der Beginn der neuen Zeit datiert wird, hat sich für die moderne Perspektive bekanntlich mehr und mehr als unhaltbar erwiesen, und zwar von den verschiedensten Gesichtspunkten der Forschung aus. Einen interessanten Beitrag zu dieser Frage lieferte Ernst Troeltsch vor einigen Jahren durch einen Vortrag auf dem Stuttgarter Historikertag: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“. (Hist. Bibl. Bd. 24.) Auch die an den Vortrag sich anknüpfende Literatur ist zu beachten. Als eine Art Voraussetzung wenigstens zu einigen der Ausführungen in dem Vortrage Troeltschs ist die Abhandlung Jellineks anzusehen: „Die Erklärung der Bürger- und Menschenrechte“ in „Staats- und Völkerrechtliche Abhandlungen.“ Hrsg. von Jellinek und Meyer. Bd. I, 3. 1895.

an wiederum zu erlangen die Kenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr denn im Papsttum etwan. Erasmus aber fraget nichts danach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formieret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sei. Wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werke und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sei; darum loben und preisen wir ihn und danken ihm. In seinen Kreaturen erkennen wir die Macht seines Wortes, wie gewaltig das sei: Auch in einem Pfirsichkern: derselbige, obwohl seine Schale sehr hart ist, doch muß sie sich zu seiner Zeit auftun durch den sehr weichen Kern, so drinnen ist." — Es drängt die Seele in die Welt, doch nicht um sie zu vergewaltigen „wie im Papsttum", sondern um auch hier die bildende Seele zu suchen, um die Dinge von innen, von den treibenden, gestaltenden Kräften her zu verstehen. Ist eine solche Betrachtungsweise an sich schon individualisierend, wie wir noch näher sehen werden, so tritt der Reformator in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" auch nicht nur für die Seele überhaupt ein gegen die Tyrannei durch das Objekt, sondern er entfaltet hier offen das Banner der Autonomie, des individualistischen Prinzips gegen die Obmacht der Heteronomie. Die eigene innere Erfahrung, die schon bei Augustin als philosophisch-religiöser Standpunkt erscheint, das erlebte Wort Gottes, das *testimonium spiritus sancti internum* ist ihm eine feste Burg gegen alle Teufel der Welt. Das germanische Zeitalter des Individualismus, die moderne Zeit scheint angebrochen. Gleichwohl findet die autonome Persönlichkeit noch nicht ihre Erlösung in der Reformation, und diese Erlösung ist es doch erst, von der wir die Neuzeit datieren können. — Es ist hauptsächlich das Luthertum, das wir bis jetzt im Auge hatten; denn der Kalvinismus bietet denn doch ein wesentlich anderes Bild. Die Verinnerlichungsbewegung geht hier tiefer. In der Lutherkirche stehen immer noch äußere Veranstaltungen in Ritus und Sakrament wie auch in dem Rest römisch-hierarchischer Machtvollkommenheit zwischen der einzelnen Seele und der Verantwortung heischenden Gottheit. Innerhalb der reformierten Kirche hat man in einer viel intensiveren Reaktion gegen römische Veräußerlichung alle vorigen äußeren Zeichen und Gewalten beseitigt, unmittelbarer weiß sich hier die Seele ihrem Gott gegenüber, sie fühlt sich nicht getragen, nicht entlastet durch irgend etwas außerhalb ihrer, allein, gänzlich allein trägt sie ihre Verantwortung. Mit einem heiligen, ja geradezu düstern Ernst geht hier der Mensch in sich, um sich selbst zu prüfen, um seines Heils, seiner Erwählung gewiß zu werden. Eine solche Religiosität vermag nicht nur

eine introspektive Philosophie und eine tiefbohrende Seelenkunde, sondern auch Persönlichkeiten aus sich zu erzeugen, Charaktere, die sich mit höchster Energie und Entschlossenheit in sich selbst zusammenfassen und mit rücksichtsloser Selbstgewißheit handelnd in die Geschichte eingreifen. Die Seele, die die innere Stimme vernahm oder zu vernehmen glaubte, wird sich der ganzen Welt entgegenstellen und alle äußerlich-kirchliche und weltliche Autorität für nichts achten. Der Erwählte Gottes wird über die Erwählten des Volkes hinwegschreiten und ungescheut auch die höchste menschliche Autorität zerbrechen. Ein völliger Triumph der Bestimmung von innen über die Bestimmtheit von außen, der Autonomie über Heteronomie. Sieg und Gewalttat zugleich. Die Linie ist in dem vorgedeuteten Falle überschritten. Das Ideal droht in sein Gegenteil sich zu verkehren. Doch diese Entwickelung gehört nicht mehr der Reformationsperiode an. Wir haben damit bereits auf jene Epoche hingewiesen, die die neue Zeit aus sich gebar. Ohne alle Frage regten sich im Kalvinismus jene Kräfte, die das moderne Zeitalter schufen, viel stärker als in dem Luthertum, das bis zu dem preußischen Konservativismus der Gegenwart hin die Weltanschauung der gottgewollten Abhängigkeiten, also das Prinzip der Heteronomie, vererbte. Um den Gegensatz möglichst scharf herauszustellen, können wir geradezu sagen: Der Kalvinismus fordert die gottgewollte Unabhängigkeit, also die Autonomie, und den gottgewollten Widerstand gegen eine üble Obrigkeit. Es ist kaum zu viel behauptet, daß Holland und England ihre geschichtliche Bedeutung für die Heraufführung des neuen Zeitalters nicht zum wenigsten dem Umstand verdanken, daß nicht das in diesem Sinne rückwärts gewandte, die freie Entwickelung hemmende Luthertum, sondern der in die Zukunft blickende, die innern Energien weckende Kalvinismus in diesen Ländern Eingang gefunden hatte. Nehmen wir jedoch die Reformation als Ganzes mit der Gestalt Luthers im Mittelpunkte, so muß gesagt werden, daß es — von einzelnen Manifestationen abgesehen, die ein anderes zu bekunden scheinen — doch mehr die Innerlichkeit des Subjektivismus als die des Individualismus gewesen ist, die die Geister bewegt hatte. Im ganzen blieb die innere Gebundenheit; und so hatte auch die rückkehrende Welle des „Aristotelismus" um so leichteres Spiel. An der Stelle der päpstlich-hierarchischen Heteronomie errichtete eine protestantisch-lutherische Scholastik die Heteronomie des Buchstabens, zu deren Zertrümmerung unser Lessing einen andern Luther erwartete. In der Ferne aber bildete sich bereits eine Gegenwelle protestantischer Mystik. — Ewiges Spiel und Gegenspiel.

Die ganze romantische Ära zeigt die Verbindung von Subjektivismus

und Individualismus in den verschiedensten Verhältnismöglichkeiten. Im Schoße des Mittelalters beginnend mit einer Bindung, in der sich der individualistische Faktor nur leise oder nur vereinzelt ankündigt und fortschreitend bis zu jener auf dem ganzen Kulturgebiet sich geltend machenden starken germanischen Akzentuierung des Individuellen, mit der die Neuzeit anhebt. Es ist darum für ein Verständnis der Entstehung unserer Epoche von Wichtigkeit, daß wir das Eigentümliche und Unterscheidende dieser beiden Tendenzen genau beachten.

Eben weil es sich bei der Innerlichkeit des Mittelalters um einen Subjektivismus ohne Individualismus handelte, ward es der Scholastik so leicht, über der Welt jenen intellektualistischen Absolutismus zu errichten. Die rein subjektivistische Innerlichkeit hatte nichts in sich, das zu einem Eintreten für die „Kreatur" drängen konnte. Sie floh vielmehr die Welt als ein Fremdes, Feindliches und fand ihr Ziel in der mönchischen Weltverneinung der Askese. Es ist darum auch deutlich, daß wir bei einer rein subjektivistischen Reaktion gegen die Obmacht des Objekts nie eine große Energieentfaltung erwarten dürfen. Müde Abkehr, Anachoretentum ist das typische Bild. Innerhalb des Bereiches dieser Lebensstimmung ist die Einzelseele als solche immer ein Passives, ein Rechtloses. Ein Allgemeines, so wie es in Denk- und Lebensformen konkrete Gestalt gewonnen und in der religiös-kirchlichen Norm als ein Gegebenes vorlag, ist die Autorität, ist die „Wahrheit" für diese Menschen, ähnlich wie auch für den Griechen die Wahrheit nicht als ein im Menschen und durch den Menschen Lebendes, sondern als ein Gegebenes angesehen wurde, das der Mensch aufzufinden hat. Für das Bewußtsein des einzelnen, der sich nach Recht und Vermögen so in ein feststehend Allgemeines eingebettet fühlt, kann es sich also nie um originale Produktion, sondern höchstens um Reproduktion oder Interpretation handeln. So gibt es auch für die künstlerische Phantasie nicht eine Fülle „möglicher Welten", der Horizont ist für sie vielmehr ein fest umgrenzter, und sie bringt das Leben und Weben in dem Allgemeinen durch typische Formen zum Ausdruck. — Innere Gebundenheit ist durchaus das Kennzeichnende dieser Seelenverfassung.

Die individualistisch gestimmte Innerlichkeit, in der die Einzelseele sich mehr oder weniger selbständig heraushebt aus dem Allgemeinen, um ihr Recht zu fordern und ihre Verantwortung zu tragen, bedeutet Weltbejahung. Individualismus ist Selbstbehauptung, das Selbst aber, das ich in mir dunkel vielleicht nur als eine Bekundung des Weltwillens und so als ein höchst Reales und Wertvolles gegen die gesamte Welt außer mir behaupte, ist ganz notwendig bei der Betrachtung der Welt als ein Prinzip der Freiheit wirksam. Was man in sich als das Weltgewollte, Wesenhafte, als

ein Weltgesetz fühlt, das wird man auch außer sich anerkennen und schätzen in dem ganzen Umkreis des Lebens, man wird in allen Lebensgestalten Auswirkungen des Weltgesetzes erblicken, und so ist die Welt des Individualismus eine Welt der Autonomie. Von dem Verinnerlichungsdrang, der das individualistische Prinzip in sich aufgenommen hat, läßt sich auch sagen, daß er Energie der Analyse und Synthese zugleich ist. Ein Mensch, der die aus dem Tiefsten stammende Einzigkeit seiner Seele lebendig fühlt, sucht von innen getrieben immer wieder solche seelischen Einzigkeiten. Sie sind für ihn d i e Bedeutsamkeiten der Welt. Und so beachtet und achtet er allerorten das einzelne, das Besondere, das Unterscheidende, das Charakteristische in den Erscheinungen, die Teile und ihre Beziehungen, und erforscht durch dieses Zergliedern eines jeglichen Dinges Wesen und Gestalt. Gleichzeitig jedoch ist seine Individualität, so wie sie in seinem eigenen Leben und Bewußtsein alle Besonderheiten der Existenz in einer lebendigen Einheit zusammenfaßt, auch außer ihm mit innerer Notwendigkeit als zusammenfassende Einheitsenergie wirksam. Er sieht das einzelne und Getrennte um sich zu immer umfassenderen Einheiten sich zusammenschließen. Die Totalität seiner Seinsform, die er als Weltsinn fühlt, wird zur Bildnerin der Welt, und so sieht, fühlt er schließlich alles zu dem Mysterium des Einen und Ganzen, zu der Weltform sich weben. Nähert sich die individualistische Innerlichkeit in ihrer analytischen Energie dem Objektivismus, von dem sie sich jedoch immer durch die Innenperspektive abgrenzt, so erwächst sie in ihrer synthetischen Betätigung aus der mystischen Gefühlsinnerlichkeit der vorangegangenen Epoche. Bedenken wir die lebendige Religiosität jener früheren Tage, die in ihrer Tiefe erschauert vor dem Mysterium und die geistigerweise in den heiligen Formen das in sich Vollendete schaut, die dunkel in ihnen das Bild jener tiefstersehnten Totalität verehrt, in dem alles aus seiner Zerstreuung gesammelt erscheint, so ist es deutlich, wie hier in der weiteren Entwickelung nur innere Bande sich gelöst haben und der befreiten Seele die Welt zum Gotteshaus geworden ist. Geisterfüllt, gotterfüllt die ganze Welt.

Vergeistigung, Verinnerlichung ist also das Merkmal der ganzen romantischen Ära. Scholastik und Romantik gingen von der Seele hinaus in die Welt, das Werk der ersten war die Unterjochung, das Werk der zweiten die Erlösung der Kreatur. Das immer stärkere Hervortreten der individualistischen Energie in der seelischen Verfassung der Menschen erklärt die Verschiedenheit. Durch die starke Gefühlsbestimmtheit dieses romantischen Individualismus, die sich bis zu dem Schlusse der Epoche unzweideutig bekundet, wird die innere Einheit dieses ganzen Zeitraums

bewahrt, in dem, wie wir sahen, auch die Reformation keinen Bruch bedeutet, sondern nur eine Verstärkung des germanisch-individualistischen Motivs. Für den romantischen Individualismus, der sich besonders als künstlerische Phantasie betätigt, wird die Welt zum Erlebnis, der Mensch erlebt sich in der Welt, das Gefüge der Seele wird zum Gefüge der Welt. Gefühl und Phantasie haben freies Spiel, weil für diese emanzipierten Menschen die Welt nicht mehr durch die Theologie zusammengehalten wurde und die Bindung durch die Wissenschaft noch nicht erfolgt war. Nicht als ob die durch die Theologie bestimmte Weltanschauung des Mittelalters für die Allgemeinheit bereits die Geltung verloren gehabt hätte. Noch immer stand für die Menge das alte Gerüste damals wie heute. Und nicht für die Menge allein.

In der Epoche, deren politische Bewegungen wir dem Leser in der Einleitung vorgeführt haben, trat der große Umschwung ein, aus dem die neue Zeit hervorging, und der auch der abwechselnden Lebensbewegung nach innen und außen, die wir hier zu begründen und zu charakterisieren suchen, einen viel tiefer greifenden Sinn und einen weitern Umfang gab. Gleichzeitig während jene politischen Kämpfe Europa bewegten, ward der ganze Weltbau erschüttert durch die in rascher Folge eintretenden Entdeckungen der Naturwissenschaft, der Weltbau, den die Scholastik errichtet, und den auch die romantische Phantasie noch umrankt hatte. Gott, Teufel, Engel samt der unzählbaren Schar der Seligen und Verdammten, sie wurden durch die Naturwissenschaft disloziert, Himmel und Hölle schwanden dahin, und der Mensch fand sich allein in der Welt, allein mit dem Objekt, das ihm seine Sinne zeigten. Wir sahen, daß der romantische Individualismus in seiner analytischen Energie zu dem Objektivismus führte, von dem er sich nur noch trennte durch die gefühlsbestimmte Innenperspektive, und da die Bewegung nach innen und außen durch die abwechselnde Vorherrschaft von Gefühl und Verstand bestimmt wird, so bedurfte es nur dieses Hinschwingens nach der Seite des Verstandes und die Grenze war überschritten. Der Vollzug dieser Tatsache markiert das Ende der romantischen Ära und den Beginn der Periode der Wissenschaft, die sich zunächst vorwiegend als Wille zur „Aufklärung“ fühlt, wie sie sich auch von einem andern Gesichtspunkt aus für eine Strecke Wegs als „Rationalismus“ charakterisiert.

Wir sagten eben, daß die neue Zeit erwuchs aus dem immer stärker hervortretenden Individualismus in der die Romantik kennzeichnenden subjektivistisch-individualistischen Bindung. Es liegt uns nun ob, die Beziehung der neuen Geistesrichtung zu dieser individualistischen Tendenz zu präzisieren. — Das Ziel des Individualismus ist Autonomie, die freie

Persönlichkeit in dem freien Staate. Dieses Ziel kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch die Obmacht der Natur wie die des Staates und der Kirche überwindet. Standen sich in der Scholastik Mensch und Natur als zwei Fremdheiten einander gegenüber, da ja das Glaubenssystem eine von der Natur nie anerkannte Fremdherrschaft war, so hob der romantische Individualismus diese Fremdheit auf, indem er in ein inneres Verhältnis trat zur Objektwelt. Die Obmacht der Natur hatte er jedoch nur im Gefühl überwunden, tatsächlich bestand sie noch weiter fort, wenn auch der Weg zur Überwindung bereits betreten war. Dieser Weg ging durch Selbstentäußerung, durch eine zeitweise wenn auch zum Teil nur scheinbare Aufgabe des individualistischen Prinzips. Durch das Gefühl war im romantischen Individualismus das Objekt emanzipiert worden, und die Besonderheiten der Dinge traten hervor. Zunächst schien es freilich, als ob die Innenperspektive, als ob eine gefühlbestimmte, intuitive Betrachtungsart tatsächlich bis in das innerste Wesen des Objekts reichte, verdanken wir doch selbst epochemachende Entdeckungen aus der Zeit der Romantik dieser Art des Schauens. Trotzdem war dem Objekt noch nicht sein volles Recht geworden. Man hatte es in Freiheit gesetzt aus dogmatischer Willkür und ihm Eigenleben und Eigenrecht zugestanden. Ein Wichtiges blieb noch zurück: man mußte sich durchaus auf den Standpunkt des Objekts stellen, um völlig ungestört durch Gefühlsmotive dessen Wesen aus Gesetzeszusammenhängen sich entfalten zu sehen. Um zu völliger innerer und äußerer Freiheit durchzudringen, war es nötig, daß eben der Drang zur Freiheit zeitweilig zurücktrat vor dem Gesetz. Man mußte den Gesetzeszusammenhang begreifen, von dem Subjekt wie Objekt umschlossen sind. Die Natur zu beherrschen bedeutet doch nichts anderes als die Fähigkeit, das Morgen aus dem Heute, die Folge aus den Ursachen zu bestimmen und die erkannten Wirkungen der Welt unserer Bedürfnisse einzugliedern. In geduldiger und gewissenhafter Prüfung galt es von einer Erscheinung zu der andern fortzuschreiten, um so bestimmte Reihen zu erkennen und das einzelne jeweils an richtiger Stelle in den Kausalzusammenhang des Ganzen einzustellen. Diese Detailarbeit konnte nie durch die intuitive Vernunft, sie mußte durch die wissenschaftliche Vernunft geleistet werden.

Die neue Epoche konstituiert sich durch die Entdeckung der wissenschaftlichen Vernunft als autonom empfundene und angewandte Geisteskraft. Wir haben damit bereits das Stichwort genannt, das die neue, wissenschaftliche Richtung in ihrer Einheit zeigt mit der individualistischen Lebensbewegung: Autonomie. In der deutschen Mystik und in der Reformation ist es das religiöse Gewissen, das die Forderung der Autonomie mit stärkerer oder geringerer Klarheit und Entschlossenheit aufstellt, nun

ist es das wissenschaftliche Gewissen, das sich das Recht einer freien, eigengesetzlichen Betätigung fordert. Alles, die gesamte äußere und innere Welt, ward für die autonome wissenschaftliche Vernunft Gegenstand der Betätigung. Damit fiel der theologische Weltbau endgültig für alle wissenschaftlich Denkenden, und eine neue Welt, taufrisch und lockend, lag an dem neuen Morgen vor den erwachten Sinnen. Die Menschen gingen aus sich heraus und begaben sich hinaus in diese neue Welt. In anderer Weise kam hier die Seele zur Welt als je zuvor. Nicht in naiver Sinnlichkeit wie zur Zeit der Antike, um sich eins zu fühlen mit der Natur, nicht auf der Brücke der theologischen Vernunft, um die Kreatur zu unterjochen, nicht mit der intuitiven Vernunft, mit Phantasie und Gefühl, wie die Romantik, um sie wieder in Freiheit zu setzen. Die wissenschaftliche Vernunft ging zur Kreatur, um sie zu begreifen. Die Brücke zur Welt war die in die Welt projizierte Vernunftstruktur, so wie die Romantiker vorher die Seelenstruktur in die Welt projiziert hatten — eine schwanke, luftige Brücke. Jetzt tat man sichere Tritte. Man wurde selbstgewiß, genauer, man wurde der Welt gewiß. Es war keine Täuschung, die Welt ließ sich in der Tat fassen durch die Vernunft. Von den Zahlen und Linien, von dem Experiment in der engen Stube des Forschers führte wahrhaftig ein Weg bis zu den fernsten Sternen. Die ganze Welt fand man zusammengefügt in einem lückenlosen Kausalzusammenhang, und die Tätigkeit der wissenschaftlichen Vernunft war es, durch die die Majestät dieser ganzen Gesetzeswelt in die Erscheinung trat. Man fühlte sich in sicherer Führung. Ganz offenbar war die entdeckte Objektwelt und ihr Gesetzesmechanismus eine allumfassende, verläßliche Realität. Hatte die Scholastik früher den ganzen Inhalt der Seele hinausgetragen in ein Außen von Zeichen und Worten, in die Fächer und Stockwerke ihres irrealen Weltbaus, so hatte man hier eine Welt, die völlig würdig schien, die Seele mit ihrer gesamten Habe in sich aufzunehmen. Und so verließ die Seele ihre dunkle, innere Wohnung und zog hinaus in das helle, große Haus der Welt. Es gab schließlich überhaupt kein Innen mehr, es war alles ein Außen, es war alles zum Objekt geworden, zum Objekt für die wissenschaftliche Vernunft, die ganz naturgemäß in der Reaktion gegen das Mystisch-Gefühlsmäßige der romantischen Ära zunächst als diskursiver Verstand in Aktion trat.

Wie die Einzelseele und ihr Inhalt, so ward auch Gesellschaft, Staat und Kirche zum Objekt für den wissenschaftlichen Intellekt, und da die Vernunftstruktur, der doch sonst die ganze Objektwelt entgegenkam, diesen Gebieten gegenüber versagte, ward die neue Wissenschaft hier zur Forderung, zur Agitation. Überall hatte man umfassende Zusammenhänge wahrgenommen, von der schwingenden Ampel und dem fallenden Apfel

bis zu den fernsten Bahnen der Gestirne, alles Kleine und Besondere war in der einen, allgemeinen, großen Gesetzmäßigkeit enthalten. Es konnte nicht anders sein: der auf die Erhabenheit allumfassender Vernunftgesetze eingestellte Blick mußte sich stoßen an dem Widersinn dieser kleinlich-vielgespaltenen Gesellschaft, an diesen staatlichen und kirchlichen Formen, die so völlig der Vernunftforderung widersprachen. Und so entstand in dem Denken dieser Zeit der Begriff der Menschheit, der alles Kleinlich-Trennende in sich aufgehoben hatte, man konstruierte einen Vernunftstaat und eine Vernunftreligion und man bekämpfte das der Vernunft Widerstreitende als die Ungerechtigkeit. Erhebend wirkt es auch heute noch beim Rückblick, mit welchem Optimismus die Männer dieser Ära in die Zukunft schauten. Die Überzeugung war allgemein unter ihnen, daß einst auch die menschlichen Dinge völlig von dem großen Vernunftgesetz umfangen sein würden, daß man sich dem Ideal der besten Welt mit sichern Schritten nähere. Das Weltbeste aber war das durchaus Gesetzliche, das Vernunftgemäße.

Zu keiner Zeit hatten die Besten und Tüchtigsten unter den Menschen sich so entschlossen vereinigt, um die Obmacht der Natur, des Staates und der Kirche zu überwinden. Wir sprachen von zwei Grundtendenzen des Lebens, auf Freiheit und auf Form. Es scheint klar, dies Geschlecht kämpft für die Freiheit. Die Losung „Freiheit" und „Toleranz" vernimmt man allerorten. Und doch ist es vom höchsten, vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen zumeist nicht die Freiheit, sondern durchaus die Form, für die man sich einsetzt, die Gesetzesform, die Gestalt der Vernunft. Nicht die Autonomie in dem umfassenden Sinne des individualistischen Ideals, die freie Persönlichkeit in dem freien Staate, ist das allgemein anerkannte Ziel, sondern lediglich die Autonomie der Vernunft und die Schaffung eines Weltbildes, das ihr gemäß, und bei einer aufgeklärten Despotie hätten viele dieser Menschen sich darum sehr wohl beruhigt, wenn sie nur eine Vernunftform darstellte. Es war das Allerunpersönlichste, der völlig dem Objekt zugewandte wissenschaftliche Intellekt, der die Herrschaft gewonnen hatte, dem selbst alles Seelische schließlich zum Objekt, zur Materie wurde, während die Seele selbst als selbständiges Wesen und mit ihr die Freiheit im metaphysischen Sinne überhaupt aufhörte zu existieren für diese Weltanschauung; und doch wurde durch diese völlige Veräußerlichung eine tiefste und bedeutsamste Verinnerlichung, ein Persönlichstes in der Kultur erst möglich. Nicht allein daß die Obmacht von Natur, Staat und Kirche, die ja gleichzeitig nicht allein der Vernunft, sondern auch der Verwirklichung einer individualistisch-autonomen Kultur als Widerstand im Wege lag, durch die gewaltige Leistung dieser ersten wissen-

schaftlichen Zeit, wenn nicht völlig überwunden, so doch aufs stärkste erschüttert worden war: die Reaktion des Freiheitsdranges mußte um so mächtiger einsetzen, je herrischer die Gesetzesform, der Objektzwang geworden war, die Seele selbst mußte sich in der Gegenbewegung um so lebendiger fühlen und um so energischer betätigen, nachdem man ihr die Existenz abgesprochen hatte. Sie wird sich mit Sicherheit rächen an dem Objekt, von dem sie verschlungen worden war.

Für die Engländer ging die geistige und die politische Bewegung hin zur Welt Hand in Hand. Wir erinnern an unsere Ausführungen über die kalvinistische Religiosität. Intensivste Verinnerlichung hat im Puritanertum eine Explosivkraft ohnegleichen erzeugt; denn in der tiefsten Innerlichkeit, in absoluter Konzentration, fühlte sich die Seele, die ihres Heiles, ihrer Berufung gewiß, eins mit Gott und seiner Stärke. Das religiöse Erlebnis ward hier völlig zum Machtwillen. Mit rücksichtloser Gewalt will man die Welt in die Gestalt des innerlich empfangenen Bildes zwingen. Hier haben wir einen inneren Grund für die britische Expansion, die mit der Zeit Cromwells beginnt. Es wurde bereits angedeutet, daß auch die gleichzeitige geistige, wissenschaftliche Bewegung hin zur Welt in der Art der kalvinistischen Reformation ihre Erklärung findet. Es erschien uns darum nicht als ein Zufall, daß es gerade die beiden Länder England und Holland waren, die zunächst die wissenschaftliche Führung in Europa übernahmen. Wir sahen, daß das Luthertum auf dem politischen Gebiete durchaus an dem Prinzip der Heteronomie festhielt, so daß also mit der Heteronomie des Buchstabens eine doppelte Fremdherrschaft hier auf Geist und Leben lastete. Wie hätte sich da die Vernunft zu freiem Fluge erheben können! Das Gefühl für das völlig Voraussetzungslose der Wissenschaft konnte hier nur schwer aufkommen, wo man an äußeren Autoritäten als etwas Selbstverständlichem so zäh festhielt. In Holland und England zerbrach man, gestützt auf religiöse Überzeugung, die politische Autorität, die Fremdbindung. Mit wachsender Intensität fühlten sich die Menschen hier, sie fühlten ihre Bestimmung zur Freiheit und wurden sich des Rechtes bewußt, die Welt politisch und geistig von sich aus zu gestalten. Das Ende des „Respektes“ erwies sich als der Anfang der Wissenschaft und einer wissenschaftlichen Weltbetrachtung. Es ist dies aber nichts anderes als der Fortschritt von dem Prinzip der Heteronomie zu dem der Autonomie. — Lag in dem Kalvinismus ein Befreiendes für den Geist und war er so in hervorragender Weise mittätig in der Schaffung der seelischen Disposition für das neue wissenschaftliche Zeitalter, so bietet auch die Eigenart seiner Religiosität gleichzeitig einen erklärenden Grund dafür, daß man innerhalb seines Gebietes nicht die letzten Schritte

tat in der Bewegung zum Objekt, in der Veräußerlichung, als die sich uns die geistige Bewegung der neuen Ära zunächst darstellt, wobei allerdings gerade für England der damals sich herausbildende eigentümliche Konservativismus und überhaupt das Germanische in dem komplizierten englischen Charakter ebenso stark mitbestimmend waren. Wir sprachen schon von der introspektiven Philosophie und der tiefbohrenden Seelenkunde, die ganz naturgemäß innerhalb der kalvinistischen Religiosität erstanden sind. Der innere Beruf, die Beschaffenheit der Seele, die Frage nach der Sünde und ihrem Wesen, dies war ja hier der große Gegenstand. Trat das wissenschaftliche Interesse hinzu, so wandelte sich leicht der religiöse Traktat unversehens in eine psychologische Abhandlung, wie ja auch tatsächlich eine jede Geschichte der Psychologie für ihre Anfänge vorzugsweise in Ländergebiete des Kalvinismus wird zurückgehen müssen. Dies allerdings nicht allein aus dem eben angezeigten Grunde; denn da die vorzugsweise gerade hier sich neu begründende Wissenschaft auf die „Natur“ und damit auf die Stoa zurückging, so ward auch von dieser Seite die philosophische Aufmerksamkeit auf die Seele gelenkt. — Das kalvinistisch-religiöse Interesse aber erzeugte nicht nur das wissenschaftliche Interesse für die Seele, sondern hielt es auch bei ihr fest. Nicht so leicht als anderwärts konnte man hier geneigt sein, die Seele als Bestimmungsgrund aufzugeben, und auch wo man das Innerlichste nicht mehr als Bekundung einer außerweltlichen, göttlichen Autorität ansah, blieb die Seele selbst immer noch irgendwie Realität oder man machte sie prinzipiell in ihren Manifestationen zum Normierenden, zur Autorität. Jedenfalls floß in dieser Weise vom Kalvinismus aus eine retardierende Energie in die wissenschaftliche Bewegung zum Objekt. Zu einem materialistischen Objektivismus, der die Seele nicht kennt, konnte es hier schwerlich kommen.

Ist es uns aus der auf Autonomie hinwirkenden Energie des Kalvinismus, wie überhaupt aus dem charakteristischen Interesse und Verständnis des Engländers für das sinnliche Objekt begreiflich, daß neben Holland vor allem England die Führung übernahm in der großen Bewegung zur Welt, um sie wissenschaftlich als ein Fremdes zu überwinden, so kann es uns andererseits auch nicht überraschen, daß gerade die impersonellen Franzosen die Veräußerlichungsbewegung bis zur vollständigen Vernichtung der Seele in einem extremen Materialismus vollendeten, während es endlich echt deutsch war, die eintretende Gegenbewegung der Verinnerlichung bis zu dem äußersten Pol des subjektiven und des absoluten Idealismus und bis in das Dämmer eines romantischen Subjektivismus fortzuführen. Die Gegenwoge eines objektivistischen, französisch-positivistischen Jahrhunderts türmte sich um so höher.

Wir sprachen von Shaftesbury zuletzt bei Plotin. In dem großen Alexandriner fanden wir den Geistestypus des Philosophen in wesentlichen Zügen vorgebildet. Es war, wie wir sahen, in der Folgezeit vor allem die Energie Plotinischer Stimmung und Gedanken, die gegen die intellektualistisch-formalistische Veräußerlichung des Lebens reagierte, und wir sagten darum, daß der Plotinismus den Kern jenes traditionellen „Platonismus“ bilde, insofern diese Geistesbewegung ein Zurückwirken gegen einen scholastischen „Aristotelismus“ darstellt. Ist aber an jenen Stellen der geschichtlichen Entwickelung, wo dieser „Platonismus“ auftritt, stets eine Wirkung Plotinischer Geistesenergie zu vermuten, so werden wir auch eben da jene Denker finden, die für die Bildung der Weltanschauung Shaftesburys ferner von besonderer Bedeutung geworden sind. Neben Giordano Bruno ist hier vor allem Ralph Cudworth zu nennen, der hervorragendste jener englischen „Platoniker“, von denen wir früher schon sagten, daß sie zutreffender als „Plotiniker“ oder doch als „Neuplatoniker“ zu bezeichnen wären. In der ganzen Renaissancestimmung, wie weiterhin in der umfassenden Provinz der „Romantik“ sind starke Plotinische Impulse wirksam, die das Stoffliche der anderen Zeit jeweils in ihrer Art zu bilden streben. Wir wissen es, daß sich in dieser Weise das organische Wachstum der Idee bekundet. So entfaltet sich der geistige Typus und lebt in der Geschichte.

Auch in der Reformation erkannten wir das Bewegende des traditionellen „Platonismus“, insofern hier die mystische Gefühlseinheit gegen die „aristotelische“ Verstandestrennung reagierte und die Freiheit des Christenmenschen gegenüber der scholastischen Form gefordert wurde, und so werden wir auch Shaftesbury die Konsequenz des Protestantismus ziehen sehen. Daß wir in dem Philosophen einen Exponenten kalvinistischer Tradition zu erblicken haben, mag durch unsere Ausführungen bereits deutlich geworden sein. Es ist dabei an das starke psychologische Interesse zu denken, an das Vertrauen auf die innere Überzeugung gegenüber der äußeren Autorität, an den daraus sich ergebenden energischen Willen, den Staat und die Welt von dem innerlich geschauten Ideale aus zu gestalten, wie überhaupt an die Richtung auf Autonomie. — Shaftesbury ist sicher noch nie mit Cromwell zusammen genannt worden; indem wir jedoch diese beiden Charaktere hier nebeneinander stellen, hebt sich die Eigenart des Shaftesburyschen Wesens und sein inneres Verhältnis zu dem Lebensrhythmus, den wir hier zu schildern versuchten, klarer hervor. Gemeinsam ist beiden ein aufs höchste gesteigertes Selbstgefühl, das zur Betätigung drängt gegenüber der Welt und nicht davor zurückschreckt, die widerstrebende äußere Autorität beiseite zu setzen oder zu

zerbrechen, insoweit sie als Unwahrheit und Ungerechtigkeit empfunden wird. In diesem Sinne bekundet sich in beiden das Besondere der neuen Zeit. Eine Grundverschiedenheit zeigt sich jedoch alsbald, wenn wir Cromwell als den Politiker des Fanatismus und Shaftesbury als den Philosophen des Enthusiasmus bezeichnen. Bei Cromwell haben wir eine Explosion des Ich, bei Shaftesbury eine Expansion. Der moderne seelische Drang zur Bestimmung und Gestaltung von innen, der sie beide erfüllt, ergießt sich bei Cromwell mit Heftigkeit in das einengende Behältnis weniger Ideen, bei Shaftesbury findet er eine ausgleichende, in sich harmonisierte Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Interessen. Es zeigt sich die Bedeutung der wenigen Jahre, durch die beide Männer getrennt sind. Cromwell gehört noch der Ideenwelt der an der Theologie sich orientierenden und durch sie beherrschten Ära an, während gleichzeitig die Stimmung der neuen Zeit in seinem Geiste gärt, Shaftesbury ist ein durchaus moderner Mensch. Deutlich reflektiert die Gestalt des Puritaners das Schillernde der geschichtlichen Stellung. Das Ich, das bei Cromwell gewappnet hinausgeht in die Welt, fühlt sich als gotterfüllt, als Vollstrecker des höchsten Willens. Die Gefahr einer Verwechslung von Gott und Ich liegt nahe, die Selbsttäuschung wird den Betrug erzeugen. Wir deuteten bereits an, daß die britische Expansion ihrer seelischen Genesis nach der explosiven Ausdehnung des Ich, der Selbstgewißheit des Erwählten Gottes in der kalvinistisch-puritanischen Religiosität entstamme. Das Ich empfand sich durch Gottes Hand aus dem Zwang des Papsttums als aus einer ägyptischen Dienstbarkeit erlöst. Im Tiefsten ward es erregt, als es die Verantwortung vor der Ewigkeit plötzlich auf sich fühlte, auf sich allein. Notwendig ward es sich aber auch damit der innern Kraft bewußt, die nun gewaltsam aus der Seele hervorbrach. Die ganze Welt erscheint dem mächtigen Seelendrange zur Beute gegeben, und das erwählte Volk zieht aus, um von ihr Besitz zu nehmen. Die Welt der Kanaaniter hat keine Rechte. Das gotterfüllte und gottgeführte Ich trägt das einzige Gesetz, den einzigen Bestimmungsgrund in sich selber, in dem Bewußtsein der göttlichen Erwählung. Es tauft dieses Geschlecht seine Kinder auf die Namen der jüdischen Eroberer, und die Chronik der Eroberung Kanaans ist das Märchen der Kinderstube. — „Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, drängt immer fremd und fremder Stoff sich an.“ Gott wird das Ich schließlich allein zurücklassen auf einem solchen Wege in die Welt, und das Unbeirrte der religiösen Selbstgewißheit verwandelt sich in die Rücksichtslosigkeit des politischen Egoismus. Shaftesbury fühlte die Zusammenhänge. Er gießt die ganze Bitterkeit seiner Stimmung aus über die alttestamentliche Frömmigkeit, die von ihrem Gott zu Täu-

schung und unmenschlicher Grausamkeit gespornt wird, er brandmarkt den Charakter Cromwells, die Vermengung von Gotteseifer und Betrug in dem puritanischen Wesen, und er bricht den Stab über die britische Expansion mit ihrer das Gefühl für die Grundgesetze der Sittlichkeit erschütternden Selbstsucht und Gewalttätigkeit.

Shaftesbury kennt keine rechtlose kanaanitische Welt gegenüber einer auserwählten Seele. Mit bitterstem Sarkasmus spricht er von einer „perversen Humanität“, die in ihm revoltierte, und hier kommen wir zu dem Grundgegensatz, der ihn völlig abscheidet, nicht von Cromwell allein, sondern von dem englischen Charakter überhaupt. Aus dem Begriff einer kosmisch gestimmten Humanität ergibt sich das für die Weltanschauung Shaftesburys charakteristische Verhältnis von Seele und Welt. Hier eröffnet sich uns die Perspektive auf die umfassende Harmonie. Die englische Kritik spottet über das „Mystische“ in der Vorstellung kosmischer Harmonien, und sie rechnet es der Philosophie Shaftesburys als einen Mangel an, daß sie in ihrer Hypnose durch den Formbegriff kein Verständnis besitze für den Mann oder das Volk mit einer Mission, die in sich eine Disharmonie darstellen und die die Form um sich zertrümmern. Man vermag sich hier offenbar nicht bis zu der Höhe der Shaftesburyschen Formanschauung, man vermag sich nicht bis zu der Höhe seines philosophischen Standortes zu erheben, wo tausend Jahre gleich einem Tage sind. — Es ist nicht nur die Sünde, die in der Enge ihr Wesen hat.

Wir haben allerdings selbst Shaftesbury schon als „Mystiker“ bezeichnet, wie er auch gleich seinem großen Lehrer Plotin als „Romantiker“ angesehen werden kann. Aber schon bei dem Alexandriner ist das Subjektivistische nicht das einzige und nicht die letzte Bedeutsamkeit. In dem Geiste Plotins, der auf der Grenze der beiden großen Weltalter hervortrat, war der Objektivismus der Antike und der Subjektivismus der angebrochenen christlichen Ära zugleich wirksam, das Denken, Fühlen und Wollen beider Epochen rang in ihm um das Ideal der Versöhnung, das Ideal der Einheit. Als Philosoph der Verinnerlichung erscheint er im Rückblick auf das versinkende Altertum, gegenüber der Weltflucht des Christentums aber preist er die Schönheit der Natur. Muß auch zugegeben werden, daß die subjektivistische Tendenz bei ihm die stärkere ist, so bleibt es doch das ewig Bedeutsame seiner Philosophie, daß ihre innerste Energie dem Letzten und Höchsten zugewandt ist, wo es kein Innen und Außen mehr gibt. Und so ist auch Shaftesbury ein „Mystiker“ und „Romantiker“ gegenüber dem Intellektualismus der zu Ende gehenden Scholastik und der heraufkommenden neuen Wissenschaft. Andererseits aber ist er auch der repräsentative Schriftsteller aus der ersten Zeit

jener wissenschaftlichen Bewegung hin zur Welt, die zunächst in den beiden Ländern England und Holland einsetzte; denn bei seiner Art der „Verinnerlichung“ soll das Objekt keineswegs draußen bleiben. Dem Subjektivismus der romantischen Ära gegenüber kann hier tatsächlich von einem „Objektivismus“ geredet werden, und wir sehen sogar eine deutliche Linie von dem Shaftesburyschen Naturalismus zu dem französischen Materialismus hinübergehn. Shaftesbury jedoch will die Welt gewinnen, ohne die Seele zu verlieren. Es ließe sich etwa sagen, das Ich fühlt sich bei ihm in den Mittelpunkt der Welt gerückt, um von hier die Welt Schritt für Schritt aufzubauen, eine neue Welt des Objekts. Über das Empirisch-Subjektive erhebt sich das Transzendental-Subjektive, und eben dies Transzendental-Subjektive ist das neue Objektive. „Verinnerlichung“ bedeutet für den Philosophen also Vertiefung der Wirklichkeit, sie fordert eine Vergeistigung der menschlichen wie der untermenschlichen Natur, wie darum auch die Sittlichkeit hier als verinnerlichte Sinnlichkeit anzusehen ist. Das ganze Denken und Fühlen des Philosophen drängt ähnlich wie bei Plotin auf den Ausgleich von Natur und Geist. Wir begreifen die metaphysische wie die praktische Bedeutung des Schönen in dieser Weltanschauung, wir sehen das Ethische und Ästhetische sich nähern, sich verbinden, wir fühlen uns auf dem Wege zum Ideal. Es ist die eine Lebensenergie, die von dem geheimnisvollen Innen her „flutend strömt gesteigerte Gestalten“, vollendete Form der Sittlichkeit, höchste Form der Kunst: im letzten sind sie ein Bild des einen Weltsinnes, des einen Weltzieles. Erhöbe der ringende Mensch sich je zum Ideale, es wäre dort, wo höchste Selbstbehauptung und vollste Selbsthingabe sich in Einem erfüllen, wo Seele und Welt innerlich versöhnt erscheinen, und das vollkommene Kunstwerk spiegelte dieses Ideal, indem es stärkste Intensität mit höchster Extensität, tiefstes, individuellstes inneres Erleben und mächtigste äußere Tatsächlichkeit in einer Form verbände. Wollten wir einen Terminus prägen, der das Shaftesburysche Kunstideal anzeigte gegenüber dem formalistischen Klassizismus und dem Subjektivismus der Romantik, so könnten wir von einer „mikrokosmischen Klassik“ reden. In dem Gefüge des Lebens, das wir erfahren, kündigt sich dem Schauenden die Bedeutung des Weltganzen an, die Lebensform ist völlig gesättigt von ihrem Sinn, so daß hier kein Gegensatz mehr zwischen Form und Sinn, zwischen Außen und Innen, zwischen Natur und Geist; und aus der schöpferischen Geistnatur des großen Künstlers wächst dies Erlebnis empor zur Gestalt. Ob es das höchste sittliche oder künstlerische Welterlebnis: hier wie da fühlt das Gemüt sich erhoben in die Unendlichkeit der Weltbezüge, wo jene Trennungen und Gegensätze ihren Sinn ver-

lieren. In griechischer Kunst und Poesie aber sah Shaftesbury eben jene geistige Natur schöpferisch wirksam, deren Gebilde in ihrer Vollkommenheit den Gegensatz des Innen und Außen nicht zu kennen scheinen und die uns das Ideal der Totalität näher oder ferner ankündigen. Als ein Selbstverständliches, ein Naives fand er hier das harmonisch beisammen, was seitdem in einer langen Ära der Selbstbesinnung und der Welterforschung fremd oder feind gegeneinander gestanden und was mit Notwendigkeit auseinandertreten mußte, damit jedes in seiner Besonderheit erkannt werden konnte. Das Selbstverständliche des Naturzustandes einer großen Vergangenheit aber ward ihm das Kulturideal einer größeren Zukunft, größer um den Gewinn an Seelentiefe und Weltwissen, den das nach innen und nach außen flutende Leben im Laufe von Jahrtausenden sich errungen.

Wir nannten diesen Rhythmus das Gesetz der organischen Lebensentfaltung. Das Organische umschließt das Geheimnis von Seele und Welt und ihrer Bewegung. Als ein dunkles Symbol tauchte schon einmal die Esche Yggdrasill vor uns auf. Plotin weist auf den Baum wie Giordano Bruno, Jakob Boehme wie Shaftesbury. Fort und fort ward der Tiefsinn, der das Letzte und Umfassende zu ergründen sich mühte, auf dieses Bild des Baumes geführt als zu einer einheitlichen Deutung des Sinnes von Welt und Leben, des Baumes, den eine wunderbare Gestaltkraft emporreckt in die Erscheinung, der die Elemente der Welt um sich in seine Form bildet und dessen Früchte reifen, ohne eine Frage zu stellen. Hier ist nicht Kern und Schale, hier ist kein Zerwürfnis zwischen Freiheit und Form, keine Trennung von Geschehen und Sinn des Geschehens.

Wir sprachen an früherer Stelle von der Bedeutung der äußern, der schönen Gestalt innerhalb der romanischen Kultur und dem Verhängnis, das sie nach sich zieht, und wir erinnerten uns daran, daß auch der griechische Kult der Form, der Kult des sinnlichen Bildes eine Gefahr in sich schloß für den Wesensausdruck, für die Wahrheit. Die Germanen erschienen uns als Ikonoklasten gegenüber der griechischen Tradition sowohl wie späterhin gegenüber der romanischen Form. Wir sagten von den Deutschen, daß sie ihrer Natur nach dem Innerlichen, dem von innen her Bewegenden zugewandt seien, wir fanden bei ihnen einen Drang auf das Wesenhafte, der als Energie der Gewissenhaftigkeit die Wahrheit selbst zu erfassen strebt, unbeeinträchtigt durch ihr sinnliches Symbol. — Es läßt sich sagen, daß in dem aufgezeigten Gegensatze die beiden wesentlichen Momente des organischen Lebensprozesses zu Einseitigkeiten auseinandertreten, indem hier der innere Bestimmungsgrund, dort die äußere Form von überwiegender Bedeutung wird. — Der Geistestypus Shaftes-

burys wird gekennzeichnet durch den Begriff der „von innen bestimmten Form“. Wir sehen deutschen Drang auf das Wesen und griechische Sorge um die Gestalt, um das „Bild“, germanischen Subjektivismus und antiken Objektivismus sich verbinden zu dem Ideal der Einheit und Vollständigkeit des Daseins. Das Ziel deutschen Strebens in einzig großer Zeit tritt hervor und damit der Grund für die Bedeutung Shaftesburys innerhalb unserer Kultur.

„Verinnerlichung“ bedeutet in dieser Weltanschauung also keine Erhebung des Subjekts auf Grund eines gespaltenen Daseins, sondern ein zunehmendes Begreifen und Gestalten von dem organischen Mittelpunkte aus. Das heißt den Lebensprozeß in jener Totalität zu erfassen, die nichts von einem Gegensatze weiß zwischen Freiheit und Form, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innen und Außen.

II. PHILOSOPHIE ALS LEBENS- UND WELTANSCHAUUNG.

Novalis spricht an einer Stelle von dem „geheimnisvollen Weg nach innen“, auf dem man „die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft“ entdeckt. Shaftesbury, der Philosoph der Verinnerlichung, ging diesen Weg, um der Beschränkung durch das Kleinmenschliche und der Engherzigkeit der Augenblicksinteressen zu entgehen, und in der Tiefe der Innerlichkeit schaute er allerdings eine Ewigkeit mit ihren Welten, da entdeckte er ein Leben, das die Vergangenheit und Zukunft umfaßte und in dem alles Egoistische und Widerspruchsvolle der Gegenwart versank. Der Philosoph ging nicht nur selbst diesen geheimnisvollen Weg, er erachtete es als die vornehmste Obliegenheit seiner Philosophie, ja überhaupt aller wahren Philosophie, die Menschen diesen Weg zur Einheit und Freiheit, den Weg in sich selbst, zu sich selbst zu führen. Unter seinen Schriften ist es vor allem das „Selbstgespräch“ mit dem Motto *Nec te quaesiveris extra,* das hier in Betracht kommt. Wie Shaftesbury für sich selbst eine Lebens- und Weltanschauung erlangt hat, d. h. wie er sich selbst gefunden hat als Mikrokosmos im Makrokosmos, als Einheit in der Einheit, das zeigen uns am besten seine Ἀσκήματα[1]), jene philosophischen Übungen, durch die er sich mit unerbittlicher Strenge zwang zur Klarheit über sich selbst und sein Verhältnis zur Welt. Hier sehen wir, wie ein bedeutender Geist sein Erleben und seine Reflexion über das Erleben organisiert und so aus dem Gestaltlosen sich zur Form erhebt.

Es ward bereits an verschiedenen Stellen des Vorhergegangenen angedeutet, daß der Fortschritt der Kulturentwickelung in seinem tiefsten Grunde sich als eine Bewegung in der Richtung auf selbständige Geistigkeit darstellt. Und zwar so, daß sowohl die einzelnen sich immer mehr zu ausgereifter geistig-sittlicher Selbständigkeit erheben und daß andererseits ein selbständiges Geistesleben überhaupt mehr und mehr erkannt und anerkannt wird. Wir sprachen oben von einer erstarkenden indivi-

1) Durch Rand zum Drucke befördert als „Philosophical Regimen“ Shaftesburys.

dualistischen Tendenz in der seelischen Verfassung oder auch von der Überwindung der verschiedenen Obmachten durch das Individuum auf dem Wege zur Freiheit und hatten dabei im wesentlichen stets dasselbe im Auge: die Emanzipation des Geistes. — Die Menschen der Frühzeit und des Mittelalters fanden wir seelisch gebunden. Ein Gemeingewissen, ein Gemeinglaube, ein Gemeindenken, ein Gemeinfühlen hielt und umfing sie. Ein Allgemeines, ein Äußeres stand über den einzelnen als Autorität. In der römischen Universalkultur fand diese Seelen- und Gesellschaftsstruktur ihren klassischen Ausdruck, und die fortschreitende Verselbständigung des einzelnen dem Allgemeinen gegenüber, also der Fortschritt der Kultur, stellt sich darum auch geschichtlich dar als eine fortschreitende Emanzipation von jener Universalkultur. Die Germanen sind hier führend, und wir haben oben ihre Erziehung für diese Führerrolle bedacht. Innerhalb der germanischen Völkerfamilie sahen wir zunächst insbesondere Holländer und Engländer nach vorwärts drängen, die letzteren mit Einschränkung; und in jener Periode, da die Menschen zum erstenmal sich ihres Selbständigkeitsrechtes, ja ihrer Selbständigkeitspflicht in weiteren Kreisen bewußt zu werden anfingen, trat Shaftesbury auf. In seinem Geiste hatte sich der Gegensatz zu jener Kultur eines Allgemeinen,' Von-außen-Bindenden in stärkster Energie herausgearbeitet, und in germanischer Gewissenhaftigkeit erfaßte er mit derselben Energie die Pflicht, ein Von-innen-Bindendes sich selbst und andern zum Bewußtsein zu bringen; so vor allem ward er ja zum Philosophen der Verinnerlichung. Es war für ihn der Gegensatz von Romanismus und Protestantismus. Der Romanismus war ihm das unter allen Umständen zu Bekämpfende, er war für ihn das zu überwindende Mittelalter, den Protestantismus erfaßte er als den Kulturfortschritt in dem hier bezeichneten Sinne. Shaftesburys Philosophie ist Protestantismus seinem Kultursinne nach, sie ist die Konsequenz des protestantischen Prinzips, und wenn von seinen Gegnern behauptet wird, die Energie seines Denkens wende sich gegen die Kirche trotz ausdrücklicher Proteste des Philosophen, so läge das eben auch in dieser Konsequenz, wenigstens wenn man die Kirche als bevormundende, vermittelnde Kultanstalt auffaßt. Das Prinzip der Autonomie muß letztendlich ein solches Kirchentum auflösen. Es ergibt sich aus denselben Voraussetzungen, daß man nur auf dem Gebiete des Katholizismus, nicht auf dem des Protestantismus von einer kirchlichen Kultur im Sinne einer kirchlich beherrschten Kultur reden kann; denn der Puritanismus hat, von kleinen kolonialen Gemeinwesen abgesehen, das nicht erreicht, was er erstrebte. Der Protestantismus stellt nicht nur den einzelnen, sondern auch das einzelne auf sich selbst. Da nun die mittelalterliche Kirche Be-

griff und Machtbereich der Religion über das ganze Lebensgebiet ausgedehnt hatte, so erscheint der Kulturfortschritt häufig auch als eine Emanzipation von der Religion. Aus diesen Umständen erklärt es sich, daß wir die junge protestantisch-germanische Wissenschaft vorwiegend mit Prinzipienfragen beschäftigt sehen, unter steter Anfeindung von seiten derer, die die kirchlichen oder religiösen Interessen wahrnehmen zu müssen glaubten. Man mußte sich notwendig zunächst über das Wesen der einzelnen Funktionen und Anstalten des Lebens klar werden und ihre Gebiete gegeneinander abgrenzen. Das Leben aus ihm selber zu verstehen, das war offenbar die große Aufgabe, deren sich Shaftesbury klar bewußt war als einer, die ihm selbst und dem neuen Zeitalter gestellt war. Zu lösen ist diese Aufgabe nur auf dem Wege gewaltigster Konzentration des Geistes, und diese Konzentration nannten wir oben ein anderes Wort für Verinnerlichung. Es galt auf dem geheimnisvollen Entdeckerwege bis zu den Urphänomenen des Lebens vorzudringen, bis zu jenem innersten Punkte, wo die Wirklichkeit zu sprechen beginnt, wo aus der lebendigen Urform jeweils Gestalten sich entfalten.

Shaftesbury hat kein eigenes System mitgebracht von dieser Fahrt in die Innerlichkeit. „Erinnert Euch doch, wie wenige von denen, welche auf einem eigenen Wege in das Innere der menschlichen Natur und der Welt hinabgestiegen sind, und ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre innere Harmonie in einem eigenen Lichte angeschaut und dargestellt haben, ein eigenes System der Philosophie bildeten, und ob nicht alle in einer zarteren — sollte es auch sein zerbrechlicheren — Form ihre Entdeckungen mitgeteilt haben.“ — Also läßt sich Schleiermacher in der ersten seiner „Reden über die Religion“ vernehmen, und wenn er dabei nicht an Shaftesbury gedacht hat, so hätte er doch an ihn denken können. Für den, der mitten im Leben steht und seinen Pulsschlag fühlt, hat die Theorie immer etwas Bedrückendes, etwas von Todeskälte. Man frage den großen Künstler oder Staatsmann. Systeme bilden eben nie einen völlig wahrhaften Lebensausdruck, und darum gerade widerstrebt es Menschen von tiefer, warm-lebendiger Innerlichkeit und ernster, unbestechlicher Wahrhaftigkeit, ihr Erlebnis innerer Lebensmaße in scharf geschliffenen Systemen aus sich heraus zu stellen. Es ist gar ein weiter Weg von der innern Gestalt zu der äußern, zumal einer systematischen. Eigenartig berührt es darum, wenn man Dialektiker ohne jede Lebenstiefe mit den Begriffen eines großen Systems, zu denen ein gewaltiger Geist sich aus der untersten, aus der einsamen Tiefe seiner Seele zu der Oberfläche der Gemeinsamkeit emporgerungen, spielen sieht wie mit den Figuren eines Schachbretts, ohne eine Ahnung zu haben, welche Gewichte an diesen Figuren, diesen

Begriffen hängen, wieviel eigenen Erlebens es bedarf, um ihren Sinn, ihre Wahrheit zu spüren. Shaftesbury ist aller Oberflächenlogik und -dialektik, oder was leicht zu einer solchen werden konnte, feind. „The most ingenious way of becoming foolish is by a system."[1]) Es ist dies ein Ausspruch in seinem „Selbstgespräch", der auf unsere Stürmer und Dränger ganz besonders gewirkt hat. Gedanke wie Fassung mußten ihnen imponieren. Mit diesem Zitat, das der eine als ein kräftig Wort für ein Gedenkbuch ansah und das der andere seinem dramatischen Helden in den Mund legte, sprach man aller scholastischen Tradition, aller Schulphilosophie, aller trockenen Wissenschaft und überhaupt allem Regelzwange Hohn, man spottete über „Terminologie-Pagoden", redete mit Verachtung von den „trüben Kanälen der Systeme", von dem „Systemdrechseln", von einem „systematisierenden Erfahrungssammeln". Mit Shaftesbury fühlte man es, daß die Summe unserer Existenz, durch die Vernunft dividiert, niemals rein aufgeht, sondern daß immer ein wunderlicher Bruch übrigbleibt, und so sträubte man sich gegen die Reduktion einer Menschenseele auf „wissenschaftliche Klassifikationen". — Bei der Abneigung Shaftesburys gegen das Systematische kann man ja wohl auch an einen Einfluß Montaignes denken, von dem der Philosoph manches übernommen hat, und dann war ja auch schon Locke allem Scholastizismus von Herzen abhold. Überhaupt müssen wir an die Scholastik denken, so wie sie damals an den Universitäten vegetierte, wenn wir Shaftesbury mit Verachtung von „Metaphysik" sprechen hören; ist doch seine eigene Philosophie, wie wir noch sehen werden, ohne die Voraussetzung einer bestimmten Metaphysik ebenso unvollkommen wie unverständlich in ihren innern Gründen und Zusammenhängen. Shaftesbury lag überhaupt nicht daran, als Zunftsphilosoph zu gelten, wollte er doch lieber den Dichtern zugezählt werden, wie ihn ja auch tatsächlich sein Schüler Montesquieu als einen der vier großen Weltdichter bezeichnet. Und eben weil er um die Architektonik seines Gedankenbaues nicht so besorgt war wie etwa unser Kant, wurde schon häufig der Vorwurf gegen ihn erhoben, er habe es zu einer klaren, widerspruchlosen Lebens- und Weltanschauung überhaupt nicht gebracht, seinem Denken fehle die nötige Einheitlichkeit und Konsequenz. Als ob das Leben die gerade Linie zeigte und in allen seinen Teilen stets in der gleichen, klaren Tageshelle läge oder dahin gebracht werden könnte! Eine Weltanschauung ist nicht reines Verstandes- oder Vernunftpräparat, sondern ein Lebensprodukt, bei dessen Hervorbringung der Mensch in seiner Totalität teilnimmt. „'T is not a head merely,

---

1) Soliloquy III, 1.

but a heart and resolution which must complete the real philosopher."[1]) „Weisheit", so schreibt der Philosoph an seinen Schützling Michael Ainsworth, „ist mehr eine Sache des Herzens als des Kopfes."[2])

Das Denken kann vom Subjekt oder vom Objekt ausgehen, um zu einem Weltverständnis zu gelangen. Wo man beginnt, ist eine persönliche Sache. Wenn sich Shaftesbury die Frage vorlegte, was das Wichtigere sei, die objektiven Seinszusammenhänge zu verstehen oder die Beziehung des Subjekts zu dieser Wirklichkeit zu begreifen, so war für ihn die Antwort ohne weiteres gegeben; denn er konnte wohl leben in dieser Welt, ohne daß er das Objekt mit seinem Verstande begriff, absolut nötig aber war es ihm für seine Existenz innerhalb dieser Welt, daß er seinen Platz, seine Pflicht in ihr erkannte.

Wir müssen uns die Welt vergegenwärtigen, in der und für die Shaftesbury philosophierte, um einerseits die große Notwendigkeit, vor die er sich gestellt sah und andererseits seine Leistung würdigen zu können. Das durch die Theologie errichtete Weltgebäude war zusammengebrochen, und die Baumeister der neuen Wissenschaft waren teils mit Aufräumungsarbeiten, teils mit der Fundamentierung für das neue Gebäude beschäftigt. Die Architekten waren unter sich uneins. Einige wollten etwas völlig Neues bauen, und zwar ohne auf die Seele und ihre Bedürfnisse in den Einrichtungen des neuen Hauses irgendwelche Rücksicht zu nehmen, andere bestanden darauf, daß man die Trümmer des alten Hauses bei dem Umbau verwerte, und wieder andere versuchten das allgemeine Gefühl der Unsicherheit bis aufs äußerste zu steigern, um das Fundament des alten Gebäudes als das einzig Verläßliche in der sonst schwankenden Welt erscheinen zu lassen. Shaftesbury fühlte den Gegensatz zwischen der alten theologisch und der neuen wissenschaftlich bestimmten Weltanschauung, er fühlte die unversöhnliche Feindschaft zwischen dem heteronomen und dem autonomen Prinzip so stark, daß er an Kompromisse nicht denken konnte, das Gleichnis von dem neuen Wein und den alten Schläuchen mochte ihm die Situation charakterisieren. Andererseits aber trat er mit höchster Entschiedenheit für die Seele ein, und zwar für die lebendige, kraftvoll sich betätigende Seele. So trennte er sich von dem Rationalismus und Mechanismus des Descartes, von dem Absolutismus Spinozas, von der typisch englischen Kompromißphilosophie seines Freundes Locke und durch seinen Aktivitätsbegriff, seine organisch wirksamen Entelechien, sowie überhaupt durch die zentrale Bedeutung der schöpfe-

1) Der ganze Schluß des 1. Kap. von Misc. III ist zu beachten.
2) „Brittisch theol. Magazin", Halle 1771.

rischen Persönlichkeit innerhalb seiner Weltanschauung auch von Leibniz. Seinem Freunde Bayle gegenüber mit dessen halber Skepsis im Interesse der Kirche war er konsequenter; denn in seiner „Skepsis“ wurden die äußeren Garantien der Offenbarung mit verschlungen. Aus dem wogenden Meere des Zweifels aber erhob sich für ihn ein Fels, der ihm weit sicherer schien als das dogmatisch-historische Fundament der Kirche. Das war für ihn die innere Erfahrung. Shaftesbury darf also nicht den Skeptikern zugezählt werden; denn der Skeptizismus leugnet jede Möglichkeit der Begründung eines sichern Wissens. Mag die Außenwelt, so sagte sich der Philosoph, so irreal sein, wie sie wolle, was ich in mir selbst erfahre an Zusammenhängen und Gesetzen, die Potenzen meines Innern sind für mich unter allen Umständen real. Tatsächlich kann auch der Begriff der Phänomenalität auf die Bewußtseinsvorgänge nicht angewandt werden. Gedanken, Gefühle und Willensvorgänge sind eben das, als was sie mir zum Bewußtsein kommen, hier auf dem Gebiet des seelischen Innenlebens erfassen wir ein wirklich Wirkliches. Der Kosmos der von mir innerlich erlebten geistig-sittlichen Welt ist meine Welt, die Welt, deren ich sicher, in der ich heimatberechtigt bin. Von diesem Wissen um meine innere Erfahrung kann nicht gesagt werden, daß es gleich anderm Wissen kantisch aufzuheben sei, um dem Glauben Platz zu machen. So erstand dem Philosophen in der Innerlichkeit eine neue objektive Wirklichkeit. Die von ihm erfahrene Geisteswelt war ihm das Wahre, Wesenhafte.

Nachdem Shaftesbury in der innern Erfahrung den archimedischen Punkt gefunden hatte, auf dem er Fuß zu fassen vermochte für die Gewinnung einer Lebens- und Weltanschauung, lag es ihm ob, sich darüber klar zu werden, wie die hier vorhandene Sicherheit entwickelt werden konnte. Für sich selbst und für andere mußte er dartun, daß hier wirklich ein tragfähiges Fundament vorhanden sei. Die Forderung, die er stellt, zielt auf eine Verbindung höchster seelischer Intensität mit höchster Extensität; nur wo eine mit der Energie absoluter Wahrhaftigkeit durchgeführte äußerste Konzentration stattgefunden hat, kann eine Expansion erfolgen, die die Welt organisch in sich aufnimmt.

Wenn Shaftesbury die Geschichte prüfte, fand er, daß es nicht von ungefähr geschah, wenn Propheten aus der Wüste kamen. In der Einsamkeit hatten sie den verborgenen Pfad gefunden, auf dem sie hinabgelangten zu dem geheimnisvollen, lebendig schöpferischen Mittelpunkt des Lebens, der Welt. In dem Tempel tiefster Innerlichkeit schauten sie da das wunderbare Bild, nach dessen Anblick uns alle verlangt, das Bild, aus dessen Zügen wir den Sinn von Welt und Leben zu deuten hoffen. Von dem Bilde her klang es ihnen wie Antwort auf die zusammen-

gefaßte große Frage, es war Gottes Stimme, die sie hörten, und sie gaben die Antwort, klar oder unklar vernommen, weiter als Botschaft. Andere stiegen hinab, sie entschleierten das Bild und fanden — sich selbst. So fand Shaftesbury auf dem Hinabstieg sich selbst: Selbst, Urselbst, Gott. Die Philosophie aber bietet sich den Menschen als Führerin an aus unserer Zerstreuung in der Welt zu dem Selbst tiefster Innerlichkeit, und die Religion vollendet das Werk der Philosophie. Shaftesbury sah, daß nur die wenigsten Menschen ein Leben in sich selber führen. Er sah sie leben in der Welt, in anderen Menschen, in den Objekten. Es bedeutet für ihn den Fortschritt in der Kultur, daß die Menschen mehr und mehr zu dem Leben in sich selber kommen. Wollte er mittätig sein in der Bewegung des Weltlebens seinem Ziele entgegen, so mußte er durch seine Philosophie ein Leben in der Seele, in dem Selbst zu erzeugen suchen, er mußte seine Stimme dafür erheben, daß wir die Energie unseres Wesens aus der Zerstreuung sammeln; denn nur eine in sich selbst zusammengefaßte Seele vermag als Formkraft in uns lebendig zu werden. So führt uns seine Philosophie zunächst in die Einsamkeit, in das völlige Alleinsein mit uns selbst. In der Einsamkeit erwächst das Bewußtsein der Einheit und der Einzigkeit. In der Stille der Einsamkeit fängt die Seele an zu reden, sie spricht sich aus mit sich selber. Hier werden auch jene zartesten Stimmen vernehmbar, die sonst durch das Geräusch des geschäftigen Tages übertönt werden. Fragend, klagend und anklagend, Antwort und Verantwortung heischend wird das Innerste in uns lebendig und drängt aus der Vielheit zur Einheit, aus der Verworrenheit zur Klarheit und Wahrheit. Die untersten Tiefen, wo die Seele mit dem Alleben, mit der großen Gesetzeswelt verbunden ist, die Gesetze und Maße des Lebens geraten in Bewegung, sie werden zu Energien und heben sich empor, dem Bewußtsein entgegen. Soll aber in dieser Bewegung die Wahrheit deutliche Gestalt gewinnen, so muß alle Sophistik, des Kopfes wie des Herzens, sich ferne halten. Ohne Wahrhaftigkeit keine Wahrheit. Alle Gedankenreihen müssen mit unerbittlicher Konsequenz zu Ende gedacht werden. Das Chaotische der inneren Lage, das ganze Elend der Seele kommt zumeist daher, daß wir eine Gedankenreihe willkürlich jeweils nur bis zu einem gewissen Punkte verfolgen. Wir halten inne, sobald die Linien in Regionen zu führen scheinen, wo wir Unbequemlichkeiten oder gefährliche Alternativen vermuten. Mit höchster Entschiedenheit fordert Shaftesbury absolute, furchtlose Konsequenz, vorausgesetzt, wir haben uns in dem Ausgangspunkt nicht getäuscht. Hier wird das Gefährliche der Halbwahrheiten und der Systeme deutlich, da wir leicht die logische Konsequenz mit der Wahrheit verwechseln. Je mehr ein Irrtum

den Schein der Wahrheit hat, sagt Shaftesbury, desto gefährlicher ist er. Je gröber der Irrtum, desto kürzer der Weg zur Wahrheit. In dem Prozeß der inneren Dialektik scheiden sich Realitäten und Phantome, die Truggestalten werden eine nach der anderen aus unserem Innenreiche verbannt, und die Realitäten werden immer mehr zu bestimmenden, zu formenden Energien unseres Wesens, unsere ganze Seele wird zuversichtlich wirksame Kraft, eine zusammengefaßte Formenergie, eine ihrer Einheit sich klar bewußte Gestalt.

Man kann die Einheit, d. h. das Einheitsbewußtsein und das Einheitsstreben als psychologische Grundvoraussetzung von Shaftesburys Philosophie bezeichnen, von der sich alle ihre einzelnen Teile bis zu ihrer metaphysisch-religiösen Krönung folgerichtig entwickeln lassen. Das Bewußtsein allein genügt also Shaftesbury nicht als philosophischer Ausgangspunkt, hier findet er die cartesische Philosophie ungenügend, und er geht über sie hinaus, indem er das Moment der Einheit als durchaus notwendig hinzufügte.[1]) Das Erlebnis der Einheit ist für ihn das Erlebnis der Identität, d. h. die Seele erlebt sich als Einheit der Mehrheit der Welt gegenüber, indem sie sich fort und fort als dieselbe erlebt. Das Einheitserlebnis ist das große Urerlebnis der Seele, die eine große Urrealität. Hier ist uns eine absolut feststehende Tatsache gegeben, und wenn es die einzige wäre, die überhaupt vorhanden ist.

Wie Shaftesbury sich selbst erlebt, so erlebt er die Welt. Seine Weltbetrachtung ist ein Formen, ein intuitives Ineinsschauen. Intuitiv schaut er jedoch nicht nur die Mehrheit in eine Einheit, sondern auch das Fremde in ein Verwandtes, in ein Eigenes. Ein höchst bedeutungsvolles und fruchtbares Beginnen, das sich hier ankündigt. Es war im Gegensatz zu der falschen Hypostasierung von Abstraktionen, durch welche die Welt notwendig auseinanderfallen muß in unversöhnliche Gegensätze, daß Shaftesbury ihr nicht mit dem analytischen, diskursiven Verstande gegenübertrat[2]), um die Antwort zu erhalten auf jene letzten Fragen, die der Mensch ewig stellen wird, sondern mit der Vernunft, genauer gesagt, mit den ungeteilten Kräften seines Wesens. Das mitempfindende Gemüt wendet sich in der ganzen inneren Fülle seiner Kräfte Welt und Leben zu, sie von innen her belebend, bewegend, um so ihre Bedeutung zu erfassen. Nachdem Shaftesbury in sich selbst ein Geistiges als den Träger des wirklich Wirklichen erkannt hatte, war es natürlich, daß er auch außerhalb des eigenen Ich nach einem Geistigen als dem Realen, Bewegenden suchte.

1) Man vgl. Bd. II, S. 173ff.; III, S. 192ff.; I, S. 279ff.

2) Ein Ansatz hierzu gelegentlich seiner Reflexionen über Gott und das Übel in der Welt fällt als seiner feststehenden Denkart heterogen außer Betracht.

So gelangt er von seinem erkenntnistheoretischen Realismus zum objektiven Idealismus in der Metaphysik; denn er sagte sich, daß Gleiches nur von Gleichem mit Sicherheit erkannt werden könne, und so haben wir ja auch als seelische, geistige Wesen nur von dem Seelischen, dem Geistigen in der Welt eine wahre Kenntnis, und alles Weltverständnis ist im Grunde nur möglich, insofern wir diese Welt als ein Seelisches zu erfassen vermögen. Vom Selbst – bei Plotin war es, wo er das Ich zum Selbst vertieft gefunden hatte – gelangt Shaftesbury zum Urselbst. In sokratisch-stoischer Weise schließt er von der menschlichen Vernunft und ihrem Verhältnis zum Körper auf die göttliche Vernunft und ihr Verhältnis zur Welt. Die Analogie zeigt ihm den Weg zu einem allumfassenden Verstehen, und wie er die Grundtatsache seiner eigenen geist-leiblichen Existenz auf das Weltganze projiziert, so hebt er auch die untermenschliche Natur im einzelnen auf diese Weise zu sich empor. Alle „Formen" tragen die Lineamente der Weltgestalt. Die Welt aber ist ein Organismus gleich dem Menschen, gleich dem Baume, der Kraft und Gestalt in Einem.

Die Analogie, die dem Philosophen das Weltverständnis eröffnet, wird wirksam als sympathische Belebung der Symbole der Wirklichkeit. Die Dinge, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, nur Symbole eines Geistigen, eines Wesenhaften, die ganze bunte, tönende Welt nur eine Summe von Zeichen für ein Wirksames, Bedeutungsvolles jenseits ihrer! – Von diesem Gedanken Shaftesburys ging eine starke Wirkung aus von grundlegenden erkenntnistheoretischen Überlegungen angefangen bis zu den letzten Schlüssen der Metaphysik. Ob man streng wissenschaftlich die Voraussetzungen alles Erkennens prüfte, ob das Gemüt in Kunst und Natur das Lebendige zu ergründen strebte oder ob die Mystik um die Lösung des Weltenrätsels sich mühte: dieser Shaftesburysche Gedanke – die Erscheinung ein Symbol – mußte überall in gleicher Weise aufs tiefste anregen.

Es hat vielleicht zunächst den Anschein, als ob diese Anschauungsweise aus einem mystisch-romantischem Grunde erwachsen sei und nur als Mystik gedacht werden könne, wir vermögen uns jedoch leicht davon zu überzeugen, daß sie durch die nüchterne alltägliche Erfahrung gestützt wird. Zunächst ergibt sich aus dieser Vorstellung, daß alles Verstehen der Lebensvorgänge außer uns, gleichviel welcher Art die Daten sind, als ein inneres Reproduzieren aufzufassen ist. – Werden wir uns einmal klar darüber, auf welche Weise wir uns ein Urteil bilden über einen Menschen. Wir empfangen zunächst nur sinnliche Eindrücke von seiner Existenz. Wir sehen, wie er sich kleidet, wir be-

obachten seinen Gang, seine Armbewegungen, seine ganze Körperhaltung, sein Mienenspiel. Wir sehen ihn dies und jenes tun, wir vernehmen ferner seine Stimme, die so oder so geartet sein kann, und wir hören ihn auch Worte in zusammenhängender Rede aussprechen. Wie Worte nur Symbole darstellen für einen Sinn, so ist auch alles andere, was wir an dem Menschen beobachten, nur Symbol. Es ist alles nur äußeres Zeichen, eine Anweisung auf etwas Innerliches. Wir sehen eine Summe von Gesten und sagen, der Mann ist gut gelaunt oder, er ist niedergeschlagen. Zu diesem Schlusse kommen wir aber nur, weil wir diese Gesten selbst schon häufig ausgeführt und uns dabei in diesem bestimmten seelischen Zustand befunden haben. Wir holen jedoch nicht mit Überlegung diese Erinnerungen hervor, während wir einen anderen beobachten, sondern wir stellen uns selbst, ohne daß wir uns des Experimentes bewußt werden, hinter das an dem andern Sichtbare und Hörbare, und indem wir alle nötigen Ergänzungslinien aus unserer eigenen geistigen Physiognomie nehmen, schaffen wir ein Bild des andern, wobei alle die an ihm wahrgenommenen Dinge nur als Anhaltspunkte dienen bei der Konstruktion, die wir, meist rein mechanisch, vollziehen. Es kann dieser ganze Prozeß als unbewußte Identifikation bezeichnet werden. Die ganze sinnliche Erscheinung eines Menschen hat also nur symbolische Bedeutung für unser Urteil, und so sind alle Menschen, mit denen wir zusammenkommen, insofern wir sie als Persönlichkeiten beurteilen, unsere eigensten Geschöpfe. Sie sind für uns Komplexe von Symbolen, die wir durch unsere sympathische Belebung gewissermaßen nach rückwärts in einen geistigen Mittelpunkt zusammendeuten nach Maßgabe unseres eigenen geistig-sittlichen Wesens, weshalb auch Jean Paul sagt: „Nie zeichnet der Mensch den eigenen Charakter schärfer als in seiner Manier, einen fremden zu zeichnen.“ Ob dieser geistige Mittelpunkt zu dem Formprinzip wird, aus dem die fremde Gestalt in innerer Wahrheit ersteht, das hängt von unserer eigenen künstlerischen Seelenenergie ab, von der Stärke, in der die Maße des Menschlichen und der Sinn für die Totalität des Lebens in uns lebendig sind. Menschenkenntnis ist darum nicht zum wenigsten ein künstlerisches Talent.

Dem Philosophen genügte also die naive Anschauungsweise, nach der Erscheinung und Wesen sich decken, nicht. Die Erfahrung lehrte ihn, daß man, um Mensch und Leben richtig zu verstehen, nicht bei dem Außen sinnlicher Zeichen, seien es nun solche der Kunst, der Natur oder der Konvention stehenbleiben dürfe, sondern daß man überall zu bestimmenden seelischen Bedeutsamkeiten fortschreiten müsse, von der äußeren zu der inneren Form, von der Tat zu der Gesinnung, von dem

Geräusch des äußeren Ereignisses zu der Stille geheimen, geistigen Wirkens, von der „Chiffreschrift“, von den „Hieroglyphen“ in dem Rätselbuch des Lebens zu dem verborgenen Sinn. Ein Maskenzug lärmt das Leben in seinen Einzelerscheinungen an uns vorüber. Der Weise erkennt seine Mimik und „Physiognomik“, ahnend begreift er seine Gleichnisse und Symbole, er spürt die treibenden Kräfte, spürt den Geist, der zum Bilde der Erscheinung drängt. Durch alle Hülle und Verkleidung späht er nach den Lineamenten der inneren Gestalt, nach den Geheimnissen letzter Innerlichkeit, die ihre Nacktheit, die ihre Vollkommenheit nie völlig entschleiern; das Unzulängliche des Gleichnisses aber erweckt eine Sehnsucht nach dem Vollendet-Wesenhaften, nach dem Real-Idealen.

Wir sagten, es sei der Weise, Shaftesbury sagt, der Künstler, der „Virtuoso“. Der Künstler ist der Weise, der sich nicht von Bruchstücken des Lebens gefangennehmen läßt; in größerer Stärke besitzt er jene ästhetische Energie, die selbsttätig von innen her Form erzeugt aus dem Chaos, aus dem Fragmentarischen des ersten Anblicks, befriedigende Einheit aus der unruhvollen Mannigfaltigkeit. Es bedarf um so mehr einer künstlerischen Gestaltkraft, je gewaltiger der Stoff ist, den es zu bewältigen gilt. Den Stoff bewältigen heißt ihm Seelenform geben. Vor allem bedarf es hier auch jener künstlerischen Übung, Distanz und Perspektive zu beachten. Shaftesbury führt damit eine höchst fruchtbare Vorstellung in die Philosophie ein. Eine Menge von Widersprüchen des Denkens und Vorstellens im Großen und im Kleinen lösen sich uns, wenn wir den Sinn der Shaftesburyschen Forderung klar erfassen, ja wir vermögen in dieser vom Künstler abgesehenen Weise sogar qualvolle Zustände unserer eigenen Existenz in eine objektive Fremde zu rücken. Viele philosophische Probleme werden erschwert und geradezu unlösbar, indem man sie in falsche Distanz einstellt, oder indem man die Einzelheiten in dem Bilde des Problems aus verschiedenen Distanzen und Perspektiven gewaltsam auf eine Fläche zusammenrückt. Es entsteht auf diese Weise eine heillose Verwirrung der Größenverhältnisse, der Begriffe von Wert und Bedeutung. Das ganze philosophische Tagebuch Shaftesburys wird durch das Bestreben gekennzeichnet, beruhigende Klarheit in sein Lebens- und Weltbild zu bringen durch die Korrektur falscher Abstände und Proportionen; ja wir können geradezu sagen: die ganze Kunst der Lebens- und Weltanschauung beruht nach Shaftesbury auf der genauesten Beobachtung von Distanz und Perspektive. Die Voraussetzung hierbei ist, daß man den richtigen Standort der Betrachtung wählt. Für Shaftesbury ist der kosmische Standpunkt der philosophische Ort, aus dem allein das Lebens- und Weltbild sich in seinen richtigen Proportionen zeigt. Diesen Standort erprobt er allen

Lebenserscheinungen und insonderheit allen Lebensbedrängnissen gegenüber, so verwandelt sich ihm das absolute Übel in der Welt in ein relatives, so erzeugt er jene Stimmung in sich, die wir vielleicht am besten als „Resignation ohne Apathie“ bezeichnen. Wo das philosophische Denken Shaftesburys sich den großen Problemen zuwendet, da erweist es sich also durchaus als ein intuitives, ein künstlerisches Schauen, als eine Bewegung seines ganzen Wesens. Die Form, die Einheit ist nicht anders erreichbar. Eben weil der Künstler schaut und schafft mit der ganzen Seele, darum erzeugt er die erlösende Form und kann nach Shaftesbury den Philosophen lehren.

Für den diskursiven, analytischen Verstand bleibt die Welt ewig ein Geteiltes, Unlebendiges, bleibt das Universum stets ein unendlich sich Dehnendes, Unfaßbares, ohne eine beruhigende Grenze, er weiß von keiner Umfriedigung des Alls. Die eine Welt ist nichts anderes als Seelenform, intuitiv erfaßte Gestalt. Das Bewußtsein unserer inneren Einheit ist für uns die Form, in die wir nicht nur die Welt als solche, sondern auch die ganze Fülle ihres Inhalts notwendig fassen müssen; ein inneres Verhältnis zwischen Seele und Welt, eine befreiende Weltanschauung wäre sonst nicht möglich. Sich der Welt gegenüber behaupten, heißt also sie der Seele angleichen. So fließt nur aus der Selbstanschauung eine volle und lebendige Anschauung des Universums, wie auch andererseits nur von der Anschauung des Universums aus das Selbst in seiner wahren Bedeutung erkannt wird. Die organische Formkraft bedarf jeweils des Weltstoffes, um das Geheimnis ihrer Art in der Gestalt zu erfassen und darzustellen. In der Deutung der Weltzeichen erweist sich die Bedeutung der Seele.

Die Erscheinung ein Symbol. Die ganze Welt ein Symbol. Ich selbst im Mittelpunkt dieser ungeheuern Symbolwelt. Ich, meine Seele das organische Kraftzentrum des Alls. Ob Chaos oder Kosmos, es liegt an mir: Die Welt harrt meiner Schöpfung. Wenn es unbewußte Identifikation war, durch die ich den Menschen mir gegenüber aus einer Summe von Symbolen zur Persönlichkeit erschuf, wird mir dieselbe Schöpfertat gelingen, die Identifikation meiner Seele mit dem Gegenüber der gesamten Welt, meines Ich mit dem Nicht-Ich? Nicht anders als aus dem Punkte des konzentriertesten Selbst ersteht das Urselbst, die All-, die Urform. Höchste Intensität gleich höchster Extensität. Gewaltigste Expansion des Ich aus seiner gesammelten Totalität, Einheit aus Einheit. — Es ist dies kein Werk des reinen Gedankens, keine Tat des Willens allein, keine Expansion bloßen Gefühls. Es handelt sich hier um eine Aktion vom Zentrum unseres Wesens aus. Hier ist alles Gefühl. Ein fühlendes Denken, ein wollendes Fühlen. Die Energie unserer ganzen Existenz ist hier in Tätigkeit,

um das große Urerlebnis ihrer Einheit zum Welterlebnis, die Seelenform zur Weltform zu machen. – Die Seelenkraft in ihrer Einheit nennt Shaftesbury Enthusiasmus. Er ist das in lebendige Tätigkeit gesetzte Einheitsgefühl, das die Symbole der Erscheinung jeweils in ein Einheitlich-Sinnvolles zusammenfaßt, das überall Form, Schönheit erzeugt und den Menschen wohl gar in der Sehnsucht der Ekstase zu dem Anschauen der umfassenden Urform, der Urschönheit emporzutragen vermag. Einzelne Theosophen wie Plotin glaubten in der Tat sich zu dem Einen erhoben zu haben.

Durch die Gefühlsbestimmtheit seines Denkens, durch eine Betonung und Betätigung der schöpferischen Phantasie, durch seine Schätzung und Bewegung der menschlichen Totalität erhebt sich Shaftesbury über sein eigenes Zeitalter. Er übernimmt damit jene Motive der Romantik, die immer wieder wirksam werden müssen unter uns, wenn wir uns nicht verlieren wollen unter den Objekten. Es ist dies keineswegs ein Zurückgleiten auf eine überwundene Stufe der Entwickelung, es ist vielmehr ein Gesetz des Weiterschreitens, daß wir immer und immer wieder mit der gefühlbestimmten Ganzheit unseres Wesens das uns wirklich zu eigen machen, was wir in einer Epoche der Einzelheit, der Getrenntheit gewonnen haben. So hat Shaftesbury durchaus die Erkenntnisse der neuen Wissenschaft und insonderheit die Entdeckungen Newtons in seine Weltanschauung aufgenommen. Er ist mit offenen Sinnen der Objektwelt zugewandt. Die Bedeutung seiner „Moralisten“ liegt ja nicht zum wenigsten darin, daß wir hier einen Dialog vor uns haben zwischen einem Repräsentanten der Philosophie Shaftesburys und einem Vertreter der neuen Objektwissenschaft, und da ist es das Bemühen Shaftesburys, zu zeigen, wie die Wissenschaft von den Objekten schließlich doch die Vielheit in die Einheit schauen müsse, um den Menschen befriedigen zu können. Der Philosoph empfand auf das stärkste jenes tief-menschliche Gemütsbedürfnis, alles mechanische, durch das unerbittliche Kausalitätsgesetz beherrschte Geschehen letztendlich unterzuordnen unter den Gesichtspunkt eines allumfassenden zweckvollen Naturzusammenhangs. Es ist dies jener „Subjektivismus“, jene „Romantik“, jene „Mystik“, die uns immer verbleiben und verbleiben müssen, weil sie in den Gesetzen unserer Natur begründet sind. Dieser produktive Subjektivismus ist der einzige Weg, der uns zu einem befriedigenden Weltverständnis führt. Die wichtigere Frage ist nicht: was ist die Welt an sich, unabhängig von meinen seelischen Bedürfnissen? sondern, was ist sie für mich? Eine Philosophie, die sich die erste Frage stellt und die sich grundsätzlich darauf beschränkt, die Wege der Forschung kritisch zu überwachen und die einzelnen Wissenschaften der Objekte durch Synthesen über sich selbst

hinaus zu höherer Gemeinsamkeit und Allgemeingültigkeit zu führen, hat als Methodenkritik und als wissenschaftliche Metaphysik ihre selbstverständliche Berechtigung, „Weltanschauung" jedoch in dem prägnanten Sinne, der dieses deutsche Wort in allen Kultursprachen heimisch gemacht hat, bietet sie nicht.

Eine Weltanschauung setzt ein produktiv anschauendes Subjekt voraus, also nicht ein Subjekt überhaupt, sondern eben ein solches, das die Fähigkeit schöpferischer Anschauung besitzt: die Persönlichkeit. Weltanschauung fordern heißt darum Persönlichkeit fordern. Shaftesbury fordert Weltanschauung und so erachtet er es für die vornehmste Aufgabe der Philosophie, Persönlichkeit zu bilden. „'Tis the known province of philosophy to teach us ourselves, keep us the self-same persons, and ... make us comprehensible to our-selves, and knowable by other features than those of a bare countenance. For 'tis not certainly by virtue of our face merely, that we are ourselves. 'Tis not we who change, when our complexion or shape changes. But there is that, which being wholly metamorphosed and controverted, we are thereby in reality transformed and lost."[1]) Die Einheit des Bewußtseins, die wir als die Grundsubstanz kennen gelernt haben, wird bei Shaftesbury zu einer sittlichen Forderung. Die Persönlichkeit ist ihm die geschlossene Form geistig-sittlichen Seins, die das Wesenhafte und Wertvolle organisch in sich zusammenfaßt. Shaftesburys Philosophie ist eine Persönlichkeitsphilosophie und damit eine Wertphilosophie, wie jede echte Wertphilosophie stets auch eine Persönlichkeitsphilosophie ist. Werte werden durch die Persönlichkeit gesetzt. Ohne wertende Persönlichkeiten gibt es keine Werte. Die Persönlichkeit ist aber nicht nur die Grundbedingung für die Entstehung von Werten, sie ist selbst der Grund- und Urwert der Welt. Die wahre Philosophie lehrt mich „to know myself and what belongs to me". Diese echte Philosophie hat ihren Namen nicht „as other philosophies from the mere subtlety and nicety of the speculation; but, by way of excellence, from its being superior to all other speculations; from its presiding over all other sciences and occupations; teaching the measure of each, and assigning the just value of everything in life."

Wenn man so wie Shaftesbury von dem Bewußtsein als der Grundtatsache ausgeht, kann man ebenso zu einem Kritizismus wie zu einer poetischen oder religiösen Metaphysik gelangen, während jeder Dogmatismus ausgeschlossen ist. Es zeigt sich dies deutlich in der Philosophie Shaftesburys. Der Kritizismus ist ganz klar in ihr angelegt, und seine

1) Soliloquy III, 1. Man beachte den ganzen Abschnitt.

Metaphysik haben vor allem Dichter und Mystiker sich angeeignet. Die Philosophie prüft bei Shaftesbury die Voraussetzungen der Erkenntnis, wie sie auch gleichzeitig das Amt der kritischen Wissenschaft ausübt allen Einzelwissenschaften gegenüber. Selbst die Religion – und zwar sie vor allem – untersteht ihrer kritischen Prüfung, weil schon seit alters in ihrem Namen Betrug auf Betrug, Verbrechen auf Verbrechen gehäuft wurde, während ihr doch gleichzeitig die höchste Kulturbedeutung zukommt. „Philosophy", sagt Shaftesbury, „judges both of herself and of everything besides. . . . By this science religion itself is judged. . . . She gives to every inferior science its just rank." Kann es als das Amt der Philosophie angesehen werden, unser Wissen von den Dingen und die Voraussetzungen dieses Wissens zu prüfen, so steht doch das eine für Shaftesbury durchaus fest, daß das Ziel der Philosophie nie ein Wissen um des Wissens willen, sondern stets nur ein Wissen um der Werte willen sein kann. Die Werte sollen als solche durch die Philosophie in klares Bewußtsein gehoben werden, um sie zu desto wirksameren Lebensmächten werden zu lassen. Das Wertproblem, so sahen wir schon in einem anderen Zusammenhang, steht für den Philosophen durchaus über dem Erkenntnisproblem. In seiner Metaphysik aber versichert er sich der Werte mit dem Ernst des Mystikers und der Schönheitslust des Künstlers. Erhaben über der Flüchtigkeit des Einzellebens schaut er das hypostasierte Gesetz des geistig-sittlichen Lebens, schaut er die hypostasierten Werte als wirksame, unser Leben bewegende Wirklichkeiten.

Absolut geltende Werte können nur gedacht werden unter der Voraussetzung einer absoluten Persönlichkeit. Hier wird die Philosophie zur Religion.

III. DER BEGRIFF DES „MORALISCHEN“ BEI SHAFTESBURY.

Der Allgemeinheit ist Shaftesbury bekannt als der englische „Moralphilosoph“, man weiß, daß sein Hauptwerk den Titel führt „Die Moralisten“, man erinnert sich ferner, daß der bedeutsame Begriff des „moral sense“ auf ihn zurückgeführt wird, und daß von ihm die Ausdrücke „moral art“, „moral beauty“, „moral grace“ und andere ähnliche herrühren. Man hat wohl auch Urteile über ihn gelesen wie etwa, daß er die „Moral“ an Stelle der Religion setzen wolle, oder daß er die Beurteilungsweise der „Moral“ in Kunst und Poesie hineintrage, wie überhaupt seine ganze Weltanschauung in einseitiger Weise durch den Gesichtspunkt des „Moralischen“ bestimmt werde. Nahezu das ganze Wissen der Allgemeinheit um Shaftesbury hängt mit dem Begriff des „Moralischen“ zusammen. Besinnt man sich noch einmal, dann erinnert man sich auch gehört zu haben, daß er den „Spott“ zum Prüfstein der Wahrheit gemacht habe, daß er über die Religion und alles Heilige „spotte“, und daß er seinerzeit darob von allen Seiten mit vollem Recht auf das heftigste angegriffen wurde.

Das Schicksal ist übel verfahren mit Shaftesbury; denn diese ganze Kenntnis der Nachwelt um ihn wird durch Mißverständnisse zusammengehalten. Es erscheint darum angezeigt, die Untersuchung in der Weise weiterzuführen, daß wir uns zunächst mit diesen Vorurteilen auseinandersetzen und so jene Hindernisse beseitigen, die schon immer einem richtigen Verständnis für sein Denken und Wollen im Wege lagen. Wir tun dies in den beiden nun folgenden Abschnitten. In dem einen wie in dem anderen Falle handelt es sich zu einem guten Teile um die Feststellung von Wortbedeutungen, und wir dürfen uns dabei eine eingehende Prüfung nicht verdrießen lassen, da es sich um Klarlegung eines Wesentlichen in der Shaftesburyschen Philosophie handelt.

Die innere Erfahrung war für Shaftesbury der sichere Ausgangspunkt des Denkens. Von der Seele aus gestaltet sich ihm die Welt, sie deutet die Lebens- und Weltsymbole in ihr Bild, schafft Wert und Schönheit. Die Seele sucht ihresgleichen, sagt der Philosoph. Es ist dies das Gesetz

ihres Lebens, eine Kraft der Sehnsucht, durch die sie das Letzte und Höchste vollbringt. Damit, daß Shaftesbury nicht in irgendeinem Sinnlichen, sondern in der Denktätigkeit, im Geist das wirklich Wirkliche erblickt, ist für ihn bereits das ideale Ziel der Lebensbewegung gegeben: die Vertiefung der sinnlichen Wirklichkeit zu dem wirklich Wirklichen des Geistes, die Eroberung der menschlichen und der untermenschlichen Natur für die Seele. Daß wir in dem Geistesleben tatsächlich eine Welt höherer Wirklichkeit und Wahrheit besitzen als der äußeren Sinnenwelt zukommt, ist eine Überzeugung, die das ganze Denken des Philosophen durchaus bewegt und gestaltet; so sieht Shaftesbury Geist, geistige schöpferische Kraft in dem Mittelpunkte der Welt, und der Begriff des Geistes, einer geistigen, organischen Gestaltungskraft steht auch im Mittelpunkte seiner Philosophie. Überall, sei es Ethik, sei es Ästhetik oder ein anderes Kulturgebiet, ist es diese geistige Wesensform, ist es die innere Form realen Seins, die der Philosoph sich zum sinnlichen Bilde, zur äußeren Form hindurchringen sieht, und dem Wesen und der Wirkungsweise dieser inneren, geistigen Realitäten, dieser inneren Seinsform gilt sein Nachdenken.

Die Substantive, die Shaftesbury verwendet, wenn er von dieser realen Innenwelt, von diesem wirklich Wirklichen spricht, sind „mind", „thought", „inward form", „inward frame", „inward constitution", „temper", „soul" usw., je nach dem Zusammenhange. Weitaus am häufigsten aber gebraucht er das Wort „mind", das mit „Geist", wie auch mit „Seele" wiedergegeben werden kann. „Mind" ist der Seinsgrund und „mind" ist das Reich, um dessen Ausdehnung die Philosophie sich mühen soll. Welches sind nun die Adjektive, deren sich Shaftesbury bedient, wenn er von diesem Geistigen, diesem Seelischen spricht? Dem Hauptwort „mind" entspräche das Adjektiv „mental" oder auch „rational", und naturgemäß erwartet man, diesen Wörtern sehr häufig zu begegnen, entsprechend der zentralen Bedeutung des Begriffes bei Shaftesbury. Nicht „mental" jedoch oder „rational" ist das Stichwort seiner Philosophie, sondern „moral".[1])

Cicero war es, der zuerst das Wort *moralis* gebrauchte zur Übersetzung des Aristotelischen ἠθικός, und in der Folgezeit wurde dieses Wort ganz allgemein angewandt, wenn man von dem innern im Gegensatz zum äußern Menschen sprach, wenn man an das Geistig-Sittliche dachte im Gegensatze zum „Physischen", zum „Natürlichen". Nun trug

---

1) Es darf nicht vergessen werden, daß es sich in dieser Untersuchung vornehmlich um das Adjektiv „moral" handelt. Das Substantiv hat einen viel engeren Bedeutungskreis, wie sich ja auch im Deutschen sofort zeigt, wenn wir das Adjektiv „moralisch" und das Substantiv „die Moral" nebeneinander stellen.

aber von Anfang an das Sittliche gegenüber dem rein Geistigen einen stärkeren Akzent, wenn man von dem Innenleben des Menschen handelte, und eine Bedeutungsverengerung des in dem weiteren Sinn gebrauchten Terminus auf den Begriff des „Sittlichen“ im Laufe der Entwickelung war darum viel natürlicher und trat auch allgemeiner ein als eine solche auf das rein Geistige, war doch dem Worte schon von Anfang an diese Richtung mitgegeben. Ein allgemeineres und besonders ein wissenschaftliches Interesse für das menschliche Innenleben überhaupt begann ja erst in der Neuzeit aufzukommen. Der Mangel einer präzisen Terminologie konnte sich also vordem noch nicht empfindlich geltend gemacht haben. Wir sahen, daß die introspektive kalvinistische Religiosität, deren Tradition Shaftesbury selbst angehört, wozu bei ihm freilich noch die Wirkung einer stoischen Überlieferung kommt, das Entstehen psychologischer Untersuchungen begünstigte, und zum Teil war es auch gerade die Geistesphilosophie Shaftesburys und die Art seiner ethischen Forderung, die in dieser Richtung wirksam waren. Im Deutschen kam für das Wort „moralisch“ die Bedeutung von „sittlich“ zu allgemeinerer und ausschließlicherer Geltung als in anderen Sprachen. Innerhalb der deutschen Wissenschaft empfand man darum auch das Bedürfnis nach neuen genaueren Begriffen für die verschiedenen Gebiete und Gesichtspunkte der Forschung im Umkreis des innern Lebens früher und lebhafter als in andern Ländern, wo das Gefühl für den weiteren Sinn des Wortes noch in stärkerem Maße vorhanden war und wo man die jeweils beabsichtigte genauere Bedeutung auf die eine oder andere Weise kenntlich zu machen versuchte. So ergriff z. B. Chr. Wolff das bereits seit einiger Zeit in schwankender Bedeutung gebrauchte Wort *psychologia*[1]) und gab ihm den Inhalt, den es heute allgemein hat.

Völlig allerdings verlor das Wort „moralisch“ seine frühere allgemeinere Bedeutung von „geistig“ im Gegensatz zu „physisch“ auch in Deutschland nicht, wie es der Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts deutlich zeigt, und auch heute noch finden wir wohl hin und wieder unseren Terminus in dem weiteren Sinne gebraucht, das allgemein Übliche ist es jedoch, wenn wir der Natur die „Geisteswelt“ und nicht die „moralische Welt“, wenn wir den Naturwissenschaften die „Geisteswissenschaften“ und nicht die „moralischen Wissenschaften“ entgegenstellen.

Aber es waren nicht nur die Begriffe „geistig“ oder auch „seelisch“ und wissenschaftliche Prägungen wie „psychisch“, „psychologisch“, „psychosophisch“, „anthropologisch“ usw., die das ursprüngliche Bedeutungsfeld

1) Psychologia empirica 1732. Psychologia rationalis 1739.

des Wortes „moralisch“ immer mehr einengten. Stand es schließlich im Deutschen im allgemeinen nur noch für „sittlich“, so war damit der Prozeß der Bedeutungsverengerung noch nicht beendet; denn bald trat ein Unterschied zwischen den Synonymen hervor, und zwar wurde der Begriff des „Sittlichen“ dem Begriff des „Moralischen“ übergeordnet. Gegenüber der einen „Sittlichkeit“ unterscheidet man wohl heute eine tausendfältige „Moral“ je nach den verschiedenen Zeiten, Ländern und Bevölkerungsklassen. Endlich usurpierte auch noch das vornehmere und einer mehr verinnerlichten Betrachtungsweise entsprechende Wort „ethisch“ in dem allgemeinen Sprachgebrauch einen Teil des alten Bedeutungsgebietes von „moralisch“, und wenn man gar die „neue Ethik“ der „alten Moral“ entgegenstellt, erhält unser Begriff nicht nur etwas Philiströses, sondern geradezu ein Verächtliches.

Der Grund für die stetige Bedeutungsverengerung und schließliche Verarmung des Terminus „moralisch“ ist jedoch nicht allein darin zu finden, daß ein erhöhtes Interesse für das menschliche Innenleben und eine stets fortschreitende Differenzierung innerhalb der Geisteswissenschaften die Anwendung verschiedener Termini notwendig machten. Wir haben noch auf andere Ursachen hinzuweisen, die für den Zusammenhang unserer Betrachtung von besonderer Wichtigkeit sind.

Nach dem Zusammenbruch des theologischen Weltgerüstes, in dessen Hut sich die menschlichen Interessen bis dahin befunden hatten, war man auf den Boden der „Moral“ geflüchtet und hatte sich hier häuslich eingerichtet. Man gewöhnte sich alsbald daran, die Erscheinungen in der ganzen Lebensbreite von dem „moralischen“ Standpunkt aus zu beurteilen und alle Lebensbetätigungen nach Möglichkeit „moralischen“ Zwecken dienstbar zu machen. Die Reaktion gegen die Tyrannis des banalisierten Begriffs blieb nicht aus. Neben einem mehr und mehr sich verinnerlichenden religiösen sowie sittlichen Empfinden, dem die stetig sich veräußerlichende „Moral“ immer weniger genügte, war es besonders die Ästhetik, die sich gegen die Gewaltherrschaft empörte und in vielen ihrer Vertreter völlige Freiheit des künstlerischen Schaffens und Genießens von jeglichen Rücksichten der Moral sich zum Ziele setzte, bis man letztendlich auf dem Boden einer ästhetisierenden Weltanschauung gar bei einem als „Immoralismus“ bezeichneten Standpunkt anlangte. Nicht zufrieden mit der errungenen Autonomie greift die Ästhetik hier die Moral in ihrem eigenen Stammlande an und errichtet ihre Gerechtsame über das annektierte Territorium. — Wort und Begriff, die einem früheren Geschlechte das Erhabenste und Verehrungswürdigste in sich schlossen, scheinen heute geradezu dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen.

Außerhalb Deutschlands ist es dem Terminus nicht so übel ergangen. Für unser „Geisteswissenschaften“ sagt der Franzose heute noch „sciences morales“, der Engländer „moral sciences“[1]) und der Italiener „scienze morali“. Die Unterscheidung „l'homme physique“ und „l'homme moral“ oder die Ausdrücke „fortune physique“ und „fortune morale“, die ja auch außerhalb des Französischen bekannt sind, zeigen den Gebrauch des Wortes aufs deutlichste. Es ist der alte Gegensatz physisch-moralisch, außen-innen, objektiv-subjektiv. Zum Teil gingen die in Deutschland üblichen Unterscheidungen auch in die anderen Sprachen über. So verpflanzte Hartley den Wolffschen Terminus „Psychologie“ im Jahre 1748 nach England, Bonnet im Jahre 1755 nach Frankreich, ohne daß man jedoch damit aufhörte, den alten Ausdruck „moral“ im Sinne von „psychologisch“ weiter zu gebrauchen.

Wir fassen nun die Bedeutung des Wortes „moral“ im Englischen näher ins Auge. Belege für das eben Ausgeführte aus der philosophischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts beizubringen, halten wir für überflüssig, da sich dieselben ohne weiteres in bekannten Terminis und Büchertiteln darbieten. Wichtiger ist es für uns, den Sprachgebrauch kennen zu lernen, so wie ihn Shaftesbury vorfand.

Wir wählen eine Stelle aus Shakespeare, und zwar findet sie sich in „All's well that ends well“ (I., 2., 21.). Der französische König spricht hier zu Bertram, dem jungen Grafen von Roussillon: „Youth, thou bear'st thy father's face; frank nature, rather curious than in haste, hath well composed thee. Thy father's moral parts mayst thou inherit too.“

Interessant für unsere Untersuchung ist ein Vergleich der Art, wie die verschiedenen deutschen Shakespeare-Übersetzungen diese Stelle wiedergegeben haben. Bei Schlegel lesen wir: „Jüngling, du trägst die Züge deines Vaters. Die gütige Natur hat wohlbedacht, nicht übereilt, dich schön geformt, sei drum auch deiner väterlichen Tugend Erbe.“ — Auch Voß übersetzt „moral parts“ mit „Tugend“. — Eschenburg sagt: „Auch den moralischen Charakter deines Vaters müssest du erben!“ — Bodenstedt endlich übersetzt: „Erbe denn zugleich des Vaters Sinn.“

Welcher der Übersetzer kam nun dem, was Shakespeare hier sagen will, am nächsten? Wenn wir Schmidts Shakespeare-Lexikon zur Hand nehmen, so finden wir unter „moral“ gerade diese Stelle als Beispiel angegeben, und zwar für den Gebrauch von „moral“ als „relating to the principles of good and evil.“ — Schlagen wir nun in dem großen Century

1) Der Singular „Moral science“ bedeutet Ethik. Jedoch in Humes „Moral philosophy or the science of human nature“ hat „moral“ wieder den weiteren Sinn.

Dictionary das Wort „moral" nach, so finden wir hier dieselbe Shakespeare-Stelle. Sie wird jedoch als Beleg angegeben für den Gebrauch von „moral" als „pertaining to the mind, mental". — Auch in dem Wörterbuch von Murray findet sich unsere Stelle unter „moral" zitiert. Hier steht sie aber wieder in der Rubrik: „of or pertaining to character or disposition, considered as good or bad, virtuous or vicious", also um eine Wertung nach gut oder bös, nach Tugenden oder Lastern soll es sich hier handeln. — Die Angaben bei Murray gewinnen jedoch noch ein weiteres Interesse für uns; denn in derselben Rubrik, also unter „moral" in dem engeren sittlich wertenden Sinne wird auch Shaftesburys „moral beauty" und „moral deformity" angegeben. Wir werden diese Interpretation auf ihre Richtigkeit hin prüfen.

Zunächst wollen wir einmal festzustellen suchen, wie Shaftesbury jene Stelle in Shakespeare verstanden hätte. Von „moral parts" (part = Eigenschaft) ist hier die Rede, und dieser Ausdruck ist auch unserem Schriftsteller geläufig. Wir wählen eine Stelle aus dem Aufsatz „Sensus communis" (IV, § 2). Es wäre hier vollständig verkehrt, das Wort „moral" mit „sittlich" oder gar mit „moralisch" wiederzugeben. Das „Herz" wird zwar genannt, aber der volle Nachdruck liegt auf dem Worte „mind" (Geist). Shaftesbury denkt an „those graces of a mind", er spricht von einer „beauty of the mind", und als Gegensatz zu der inneren, zu der Geistesschönheit nennt er nicht einen sittlichen Defekt, sondern „the very air of foolishness", „an idiot-look and manner"; ja es tritt sogar direkt das Wort „rational" für „moral" ein, wie sich das überhaupt öfter nachweisen läßt bei Shaftesbury. Von „mental" gilt dasselbe. Überdies — und das macht den Fall vollends klar — bezeichnet ja das Substantiv „parts" allein schon „geistige" Eigenschaften im Gegensatze zu „körperlichen", und die Hinzufügung von „moral" verstärkt so nur die Bedeutung, die das Nomen ohnedies schon hat. Shaftesbury selbst bemerkt gelegentlich (Bd. II, S. 303), daß das Wort „parts" gebraucht werde, um den Gegensatz zu „körperlichen Vorzügen" auszudrücken, und er selbst wendet es sehr oft in diesem Sinne an. Die Beispiele hierfür ließen sich häufen.[1]) So spricht er von Ajax (Bd. III, S. 261 A.), der durch seine ungeheure Körperstärke imponiere und dafür träten seine „Parts" zurück. Damit ist kein sittliches Manko konstatiert, er besitzt vielmehr „honest simplicity". Was ihm fehlt, ist der Genius, ist die Schläue des Odysseus, von dem vorher die Rede ist, und Odysseus war kein Tugendheld,

1) Vgl. Bd. II, S. 32. 317. 327. 410. Bd. III S. 216. 252. 261. Wie die begleitenden Synonyma schon zeigen, bedeutet „parts" soviel wie „mind", „judgment", „genius" usw.

woran Shaftesbury auch erinnert. Ausdrücklich setzt der Philosoph bei dieser Charakteristik des Ajax „strength of body“ und „parts of mind“ in Gegensatz. An einer anderen Stelle (II, 327) spricht er von einem „schlechteren Menschen“, der „bessere parts“ habe als ein anderer. Und so handelt es sich also an unserer Shakespeare-Stelle nicht um den Gegensatz von „gut“ und „bös“, „sittlich“ und „unsittlich“, sondern dem „moral“ ist „physical“ entgegenzustellen. Der äußeren Erscheinung (face = Gesicht) steht das Innere gegenüber in seinem ganzen Umfange.[1]) Wäre der alte Graf von Roussillon alles andere aber nur kein Tugendheld gewesen – er hätte etwa in noch verstärktem Maße die Verschlagenheit des Odysseus besitzen können —, so hätte der französische König dem Sohne doch die „moral parts“ seines Vaters wünschen können; denn er mochte etwa an die hervorragende strategische Begabung oder an die diplomatische Gewandtheit des alten Herrn dabei denken, falls er diese Eigenschaften wirklich besessen hat. Wäre der Vater der heiligste Mann in Frankreich aber für den Staatsdienst völlig unbrauchbar gewesen, so hätte der französische König dem jungen Kavalier schwerlich die „moral parts“ als väterliches Erbe gewünscht.

Wir wählten statt eines Beispieles aus den „Characteristics“ eine Shakespeare-Stelle, weil hier eher die Gelegenheit geboten ist, durch Kommentare und Übersetzungen die allgemein herrschende Unsicherheit zu illustrieren gegenüber dem hier zu untersuchenden Terminus. Uns muß jedenfalls daran gelegen sein, über allen Zweifel festzustellen, welche Vorstellung Shaftesbury mit dem Worte „moral“ verbunden hat; denn eine Unklarheit gegenüber diesem Ausdrucke bedeutet eine Unklarheit gegenüber seiner ganzen Philosophie.

Wer zum ersten Male an den „Moralphilosophen“ Shaftesbury herantritt und seine „Moralisten“ in die Hand nimmt, glaubt mit Selbstverständlichkeit in diesem Werke eine Darstellung seiner „Moralphilosophie“ vor sich zu haben, und doch befindet er sich dabei völlig im Irrtum. Schon der Untertitel lautet: „A philosophical rhapsody. Being a recital of certain conversations on natural and moral subjects.“ – „Natural and moral!“ Und in Miscellany V, 3 (III, 303) sagt der Philosoph von seinen Werken überhaupt: „It has been the main scope and principal end of these volumes, to assert the reality of a beauty and charm in moral as well as natural subjects; and to demonstrate the reasonableness of a proportionate taste and determinate choice, in life and manners.“ Der Gegensatz „natural – moral“ ist aber nicht der von „natürlich – sittlich“

1) Vgl. Bd. II, 317 „natural parts or inward faculties“.

oder gar „moralisch", sondern es handelt sich hier um Natur und Geisteswelt, um den Gegensatz von „sinnlichen" und „geistigen" Gegenständen, von „rational" und „sensible objects", von „mind" und „body".[1]) „Moral" erweist sich klar als das in erster Linie nicht zu „morality", sondern zu „mind" gehörige Adjektiv.

„Moral sense!" Robert Zimmermann bespricht diesen Terminus in seiner Ästhetik (Bd. I, 276). Der Fall scheint jeden Zweifel auszuschließen, und so behauptet er, Shaftesbury führe das Schöne durchaus auf das „Moralische" zurück. Eine flüchtige Nachprüfung schon hätte ihn stutzig machen müssen. Der „moral sense" ist nach Shaftesbury ein Grundprinzip unserer Konstitution als Vernunftwesen, er ist eine Sache des „mind", „a prepossession of mind", er ist das Verhalten der „rational creatures" gegenüber „rational objects" in Vergleich gestellt mit dem Verhalten der „sensible creatures" gegenüber „sensible objects". „Moral" teilt mit „Moralität" nur den Gleichklang und wird mit „rational" und „intellectual" als gleichbedeutend gebraucht. — Von „moral beauty", „moral art", „moral grace" und den anderen Zusammensetzungen mit „moral" gilt genau dasselbe. Immer ist es der „Mind", der Geist, über den durch das Adjektiv „moral" eine Aussage gemacht wird. Die Tatsache tritt schon rein sinnfällig zutage. Man öffne etwa Band II einer der alten englischen Ausgaben auf S. 29. Auf dem Rande die Inhaltsangabe „Moral Beauty and Deformity" und auf derselben Zeile der betreffende Paragraph beginnend mit dem durch den Druck hervorgehobenen Stichwort „The Mind". Es würde ermüdend wirken, wollten wir Belege häufen; denn das Resultat wäre stets dasselbe.

Eine Stelle aus dem Herkules-Aufsatz mag jedoch noch ausführlicher besprochen werden.[2]) Es ist da die Rede von einem Gemälde, auf dem Menschen in irgendeiner Aktion im Vordergrunde des Interesses stehen mit einer Landschaft als Staffage. Von dem Landschaftlichen sagt hier Shaftesbury: „The merely natural must pay homage to the historical or moral." (Das bloß Natürliche hat sich dem Historischen oder „Moralischen" unterzuordnen.) Erläuternd fährt er dann im 10. Abschnitt weiter: „By the word *moral* are understood in this place all sorts of judicious representations of the human passions." (Unter dem Worte „moralisch" sind hier alle Arten von verständigen Darstellungen der menschlichen Leidenschaften zu verstehen.) Der Ästhetiker denkt an die Abbildung einer Schlacht und nennt dann als diese „menschlichen Leidenschaften" „valor, magnanimity, cowardice, terror, anger". Zu den „moralischen" Eigenschaften ge-

1) Vgl. II, 28ff. III, 181ff. 2) Kap. V, 9. 10.

hören hier also neben Tapferkeit und Großmut auch Feigheit, Schrecken, Zorn. Darauf sieht er berühmte Heerführer mitten im heißesten Kampfgewühl „with a tranquillity and sedateness of mind peculiar to themselves“ (mit einer ihnen eigenen Ruhe und geistigen Fassung) und fährt fort „which is, indeed, in a direct and proper sense, profoundly *moral*“ (eine Fassung des Geistes, die dem direkten, eigentlichen, tiefen Sinn des „Moralischen“ entspricht).

Wir wählten gerade dieses Beispiel nur deswegen aus, weil hier Shaftesbury selbst von einer weiteren Fassung des Begriffes zu einer engeren, intensiveren hinübergelangt, und zwar dergestalt, daß die Weltanschauung des Philosophen dabei hell beleuchtet wird. Zunächst bezeichnet das Wort „moral“ „the human species, the intelligent life, the higher life“ und steht mit dem „Historischen“ oder als ein „Historisches“ im Gegensatz zu dem „bloß Natürlichen“, dem Landschaftlichen der Staffage. Es ist der Grundgegensatz „geistig-physisch“, von dem der Sinn des Wortes sich überhaupt nie loslöst. Sodann denkt Shaftesbury an die verschiedenen menschlichen Leidenschaften in sittlich indifferentem Sinne, und endlich geht das Wort auf eine imponierende, konzentrierte Manifestation geistiger Wesenheit. Gewiß, in dem letzten Falle, wo der Philosoph ein Verhalten als „profoundly moral“ charakterisiert, sind wir bei dem sittlich wertenden Begriffe angelangt. — Eben nicht! „Moral“ ist hier für Shaftesbury nicht ein ethischer, sondern ein ästhetischer Terminus. „The merely natural must pay homage to the historical or moral. Every beauty, every grace must be sacrificed to the real beauty of this first and highest order.“ Das Imponierende in dem von ihm angedeuteten Bilde ist nicht ein Sittliches in dem üblichen Sinne, sondern es ist „moral beauty“. Der Geist manifestiert seine immanente Schönheit um so klarer und größer, je stärker der Widerstand ist, den er als herrschende Form überwindet, je gewaltiger die Energie ist, mit der er die Stoffwelt in seine Gestalt bändigt; wir können auch sagen, je mehr sich höchst mögliche Intensität und höchstmögliche Extensität ihrem idealen Vereinigungspunkt nähern, und wir lassen damit eine Formel anklingen, durch die wir früher schon das ideale Ziel angedeutet haben, das als Allerletztes hindurchscheint durch das Denken und Wollen des Philosophen, durch sein Träumen von Welt und Leben. — Jedenfalls sind Gedankengang und Ausdrucksweise an der hier besprochenen Stelle durchaus von ästhetischen Gesichtspunkten bestimmt. Von Gemälden, von den Gründen und Bedingungen ihrer Wirkung handelt ja der Ästhetiker. Nähern wir einmal die Skizze Shaftesburys von dem General in der Schlacht durch etwas Farbe und Fülle dem Gemälde an, so wie es ihm vorschweben mochte. Auf einem dominieren-

den Hügel des Vordergrundes sehen wir den Feldherrn halten. Die äußere, die physische Wirklichkeit ist in heftigster Aktion. Die Luft erzittert und die Erde. Natur und Kunst entfalten die höchste Macht zu fürchterlicher Wirkung. Alle diese tausend physischen Gewalten aber, die sich hier in gewaltigem Ringen verbünden und bekämpfen, sind durch einen Gedanken, durch ein Wort in Bewegung gesetzt. Was in der ausgedehnten äußeren Wirklichkeit sich in sinnenverwirrender Weise durchdrängt, ist ein klares Bild in dem stillen Geiste des Mannes auf dem Hügel; irgendeine Veränderung tritt ein in seinem geistigen Gesichtsfelde, und das ganze Schlachtfeld, die wuchtige Wirklichkeit gestaltet sich nach dem geistigen Bilde des Feldherrn.[1]) Der Geist, der Wille eines einzelnen ist das organisierende Prinzip dieser ganzen, in einem gigantischen Aufruhr scheinenden Realität, er ist der Olympier, von dem die Fabel erzählt, daß die Erde erzitterte, wenn er sein Haupt bewegte.

Wir nehmen endlich noch Bezug auf eine der bekanntesten Stellen der „Characteristics", die uns auch später noch beschäftigen wird. Im „Soliloquy", am Schluß des ersten Teiles, wird der Dichter, dessen Gegenstand die „graces and perfections of mind" sind, zunächst dem Künstler entgegengestellt, der es mit der Schöpfung von „bodies" zu tun habe, sodann wird des weiteren das geistige Schaffen des Dichters mit dem physischen Schaffen der Natur in Parallele gesetzt, und seinem Sprachgebrauch entsprechend nennt Shaftesbury darum den Dichter „moral artist". Der „Poet" – Shaftesbury spielt auf die Etymologie an – ist ein Schöpfer wie die Natur, er ist ein Künstler wie sie, „ein Prometheus unter Jupiter", nur daß er ein Inneres, ein „Geistiges" in Reinheit und Schönheit darzustellen strebt. Er ist ein geistiger Schöpfer, ein Geistschöpfer.

Wir haben bisher den ganzen Nachdruck darauf gelegt, daß „moral" das zu „mind" gehörige Adjektiv ist und mit „Moralität" nichts zu tun hat. Dabei haben wir „mind" im allgemeinen durch das Wort „Geist" verdeutscht, um den Shaftesburyschen Begriff „moral" von dem deutschen Begriff des „Moralischen" möglichst weit zu entfernen. Wir sagten es bereits, daß der Philosoph keine scharfe Grenze zieht zwischen den Begriffen „mind" und „soul". Tatsächlich bezeichnet „mind" zusammen mit seinem Adjektiv „moral" ganz allgemein das „Seelisch-Innerliche" gegen-

---

1) „Der General, der still auf einem Hügel haltend, durch leise Winke Regimenter in Bewegung setzt, den Kanonendonner zum Ertönen und zum Schweigen bringt, ist eine erhabene Verkörperung der Macht des menschlichen Geistes." Jonas Cohn in seiner Ästhetik S. 182. Der Begriff des Schönen geht bei Shaftesbury naturgemäß leicht in den des Erhabenen über, wie das Ästhetische sich leicht in das Religiöse verwandelt.

über dem „Physisch-Äußerlichen“, die „moral beauty“ ist die „internal beauty“[1]), der Begriff „parts“ geht auf „inward faculties“[2]), Kunst und Poesie bringen die „inward form“, die „interior numbers“ des Menschlichen zur Darstellung. Das Moment des „Sittlichen“ oder gar des „Moralischen“ tritt jedoch dabei nie einseitig bestimmend hervor, viel eher könnte man eine griechisch-intellektualistische Bestimmtheit bei Shaftesbury vermuten; denn die Ausdrücke „mental“, „rational“ und „intellektual“ erscheinen häufig für „moral“. Bei den seine Philosophie besonders charakterisierenden Bezeichnungen verwendet er jedoch zumeist die Worte „mind“ und „moral“, er redet für gewöhnlich nicht von „intellektual beauty“, von „mental grace“, und die Ausdrücke „reason“ oder „intellect“ sind nur bezeichnende Varianten seiner stehenden Ausdrucksweise. „Mind — moral“ sind ihm gegenüber den Unterscheidungen von „Vernunft“, „Seele“, „Phantasie“ und „Gemüt“ neutrale Begriffe, sie bezeichnen, wenn der Zusammenhang keine Enschränkung nach dieser oder jener Seite bedingt, das Innenleben in seiner Totalität, und Shaftesbury hatte solche allgemeine, zusammenfassende Begriffe nötig, weil seine Philosophie geradezu dadurch ihr Gepräge erhält, daß er das menschliche Innenleben in seiner Einheit zu erfassen und als Einheit in Aktion zu setzen sucht.

Im Jahre 1744 erschienen Mark Akensides „Pleasures of Imagination“. Das Gedicht ist eine poetische Fassung Shaftesburyscher Gedanken und wurde auch in Deutschland durch mehrere Übersetzungen bekannt als „Freuden der Einbildungskraft“. Dem Sprachgebrauche seiner Vorlage folgend, hätte Akenside sein Gedicht auch betiteln können „Pleasures of Mind“ oder „Moral Pleasures“, und der deutsche Leser hätte sich dann an „Moralischen Vergnügungen“, oder auch an „Vergnügungen des Verstandes“ ergötzt. — Shaftesbury selbst gebraucht auch das Wort „imagination“, und zwar mit Betonung. Er weiß, daß die Einbildungskraft es ist, die die ganze Wirklichkeit zu einer erträglichen und erfreulichen für uns gestaltet, und er fordert sie besonders für den Dichter. Der „moral artist“ ist für ihn ein Phantasieschöpfer, ein Genius, der die Form einer höheren Wirklichkeit, einer höheren Wahrheit aus sich erzeugt. Wesen und Aufgabe dieses „Prometheus“ denkt sich Shaftesbury jedoch in einer eigenen Art für den, der seinen Terminus „moral“ mißversteht. Der „moral artist“ muß sich bemühen um „moral science“, den „moral sense“ muß er in sich bilden und zum „moral taste“ entwickeln, das „moral law“ muß ihm deutlich, es muß zu einer lebendigen, bestimmenden Kraft in ihm werden und „moral truth“ soll er darstellen. Das sinnliche Bild eben dieser

1) II, 425. 2) II, 317.

„moral truth“ ist „moral beauty“. Wenn auch Shaftesbury seine Ausdrucksweise variiert und gleichzeitig von der „inneren Form“ spricht, von den „inneren Maßen und Zahlen“ in Seele und Leben, die der Dichter lebendig in sich fühlen müsse, ehe er Gestalten wahrer Schönheit schaffen könne, so war doch durch das eine mißverstandene Wort alles überschattet, was der Philosoph auch sonst noch sagen mochte, um sich deutlich zu machen. Wir wissen es, der „moral artist“ ist ein Maler der Seele, ein Dichter des Seelenlebens, die „moral art“ ist eine Kunst, die von dem lebendigen Mittelpunkt des persönlichen Erlebens aus gestaltet ist, die das fremde Sein durch den in der eigenen Seele erfahrenen Lebensrhythmus in ein von innen verstandenes Persönliches verwandelt. „The moral artist, who can thus imitate the Creator, and is thus knowing in the inward form and structure of his fellow-creature, will hardly, I presume, be found unknowing in himself, or at a loss in those numbers which make the harmony of a mind.“

Es wurde schon immer behauptet, Shaftesbury habe die Ästhetik des 18. Jahrhunderts unheilvoll beeinflußt dadurch, daß er Gesichtspunkte der Moral als ausschlaggebend in die Betrachtung des künstlerischen Schaffens und Genießens getragen habe. Wir stehen hier vor der eigentümlichen Tatsache, daß von der einen Lehre eines Mannes zwei Wirkungen ausgegangen sind, die in ihren Konsequenzen den denkbar schärfsten Gegensatz bilden. Auf der einen Seite der „moral artist“, aufgefaßt als moralisierender Poet in feinerer oder gröberer Weise, ein Dichter, der den Nutzen nie vergißt und der, wenn wir die Reihe bis ans Ende gehen, sein Reimwerk abschließt mit der „Moral von der Geschicht’“. Auf der anderen Seite steht der Dichter aufgefaßt als Schöpfer gleich der Natur, ein „Prometheus unter Jupiter“, der aus dem Innern des Geheimnisvollen genährt und bewegt, den Sinn des Lebens in der Form der Schönheit zeigt. Dort eine überwundene philiströse Poetik, hier die tiefsten Perspektiven! Welche Verschiedenheit der Resonanz, und zwar im wesentlichen bewirkt durch den Doppelklang des einen Wertes!

Begünstigt wurde die Verwirrung durch eine gewisse Vorliebe des Philosophen für das Allegorisch-Lehrhafte, durch die er mit seiner Zeit zusammenhängt, besonders aber durch seine aus der Antike erneuerte Lehre von der Kalokagathie, die nur selten von jenem tief innern Einheitserlebnis aus verstanden wurde, aus dem sie für Shaftesbury hervorging. War aber das Gute das Schöne und das Schöne das Gute, und dachte man sich weiterhin das Gute als das Sittliche und das Sittliche als das Moralische, dann war das Schöne das Moralische und das Moralische das Schöne. Wenn darauf der Deutsche in seiner Übersetzung der

„Characteristics“ den Dichter als einen „moralischen Künstler“ und als seinen fürnehmsten Gegenstand die „moralische Schönheit“ bezeichnet fand, war es ihm auf das äußerste erschwert, sich auf jene freiere, allgemeinere Bedeutung des Wortes „moral“ zu besinnen, die ja ohnedies mit den Jahren immer schwächer anklang in seinem Gebrauche.

Es ist der Künstler, der den Rhythmus des Lebendigen stärker in sich fühlt als andere und der eine höhere Fähigkeit besitzt, das innerlich gefühlte Maß der Dinge in eine Gestalt der Schönheit zu bilden. Über alle Künstler aber erhebt Shaftesbury den „moral artist“, den Dichter. Wieviel auch der bildende Künstler geschaut haben mag aus den Geheimnissen von Welt und Seele, sein Weg ist weit von den webenden und schwebenden Gestalten jener untersten Tiefe bis zur spröden Sprache von Marmor und Farbe. Das Symbol des Dichters hingegen ist bereits gesättigt von seinem Sinn, geistgesättigt, ist doch die Sprache selbst ein Kind dieser Tiefe, vom Geist geboren, durch die Phantasie gebildet. Es ist darum der Weg des Dichters zurück zu den andern immer ein kürzerer, wie tief er auch hinabgestiegen sein mag. Er verliert und vergißt weniger in dem Aufstieg. Und so ist die Poesie, die „moral art“, des Geistes, der Seele eigene Kunst. Ihr vor allem ist es gegeben, Symbole innerster Wesenheit zu schaffen, Bilder des Weltsinnes, der Lebensbedeutung. Der Weltdrang nach Vergeistigung spricht sich aus in der Dichtkunst, und sie ist selbst eine bewegende Macht darinnen. Sie gibt dem Rhythmus einer höheren Wirklichkeit, der Geisteswirklichkeit Gestalt, Form der Schönheit.

Und so weisen die Begriffe Shaftesburys, in denen das Wort „moral“ erscheint, richtig verstanden, auf ein Innerlichstes und Letztes nicht nur seines Denkens, sondern der Kultur überhaupt, falsch verstanden, auf ein Äußerlichstes und aufdringlich Gegenwärtiges.

IV. DER „SPOTT“ ALS WAHRHEITSPROBE. DIE SHAFTESBURYSCHE IRONIE.

Um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts gründete Herder die Zeitschrift Adrastea, in der er die „Begebenheiten und Charaktere des vergangenen Jahrhunderts“ Revue passieren läßt, und als er hier zu Shaftesbury kommt, läßt er sich also vernehmen: „Ernst nahen wir dem Schriftsteller, dem man Schuld gibt, daß er Scherz und Witz oder gar Spott zum Prüfstein der Wahrheit gemacht habe.“ Sobald die Gestalt Shaftesburys vor den Kritiker trat, da war es also dies eine, das den englischen Philosophen zunächst zu charakterisieren schien. Und in der Tat, wer im 18. Jahrhundert auch weiter gar nichts von Shaftesbury wußte, der hatte wenigstens von dem „engländischen Grafen“, dem „Deisten“ oder „Freigeist“ gehört, der selbst für das Heiligste der Religion die Probe des Spottes und der Lächerlichkeit empfohlen habe.

Es scheint seltsam, daß ein fremder Philosoph, von dem die meisten des heutigen Geschlechts kaum je auch nur den Namen gehört haben, einmal so allgemein bekannt unter uns war, daß man geradezu leidenschaftlich für oder gegen ihn Partei ergriff. Höchst bezeichnend in dieser Hinsicht ist eine Stelle aus Oetingers Herrenberger Predigtbuch.[1]) Sie findet sich in der Predigt auf den ersten Sonntag nach Trinitatis. Hier sagt der schwäbische Pfarrer zu seiner Gemeinde: „Ich habe an meine Ausgabe der Sprüche Salomo des Deisten Shaftesbury Buch[2]) mit allem Fleiß und vieler Überlegung vor den Augen Jesu Christi andrucken lassen, weil Paulus auch und Clemens romanus, dessen Name im Buch des Lebens ist, sehr viele heidnische Schriftsteller gelesen und angezogen haben, z. B. den Aratus, Apostelg. 17, 28, den Menander 1. Kor. 15, 33, den Epimenides Tit. 1, 12. Es stoßen sich aber Neulinge daran, und meinen, sie seien desto heiliger, wenn sie über den Shaftesbury losschelten, und ihn

1) Bd. II der Werke, herausg. von Ehmann, Reutlingen 1853. Oetinger, die markanteste Denkerpersönlichkeit der deutschen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts war 1759—1766 Dekan in Herrenberg.

2) „Sensus Communis.“

als ein Ungeziefer, oder ihn mit dem garstigen Wort Hundsvut, worauf Jesus die Strafe des Verbrennens setzt, belegen. Aber hütet euch alle, daß ihr niemanden also richtet. Dieser Graf von Engelland hat herrliche Sachen aus der Einleuchtung der Weisheit geschrieben; wenn nur viele wären, welche die Scheidung der Seele und des Geistes so verstünden, so wäre es gut.“ Freilich durfte er bei seiner Gemeinde den Eindruck nicht aufkommen lassen, als ob er die Lehre dieses Vielgescholtenen durchaus billige, und er fährt darum fort: „Daß er aber auch der Galanterie geräuchert, daß er das andere Geschlecht angeführt, das soll uns nicht anrühren. Genug, daß wir an der Rede des dem Muralt erschienenen Geistes sehen, was des Grafen von Shaftesbury sein Teil sein möchte: Wir Narren, werden sie sagen, haben des rechten Wegs verfehlt.“ — Es war die angebliche Lehre Shaftesburys, daß durch „Spott“ die Wahrheit kund werde, die die Gemüter in dieser Weise erregt hatte und die den Namen „Schaftesbury“ oder „Schaftesburg“ selbst in entlegenen deutschen Landstädtchen und auf Dörfern bekannt machte. Der Philosoph selbst hatte seine Methode als „Test of ridicule“ bezeichnet.

Eine Isolierung des hier in Frage stehenden Problems auf einen engsten Kreis erscheint nicht zweckmäßig und wäre auch kaum durchführbar, soll ein allseitiges Verständnis erreicht werden. Wir haben uns Shaftesburys Wahrheitsbegriff zu verdeutlichen, aus dem die Besonderheit seines philosophischen Denkens klar hervortritt. Auf Grund metaphysischer Voraussetzungen sehen wir Reflexionen über Ironie, Humor und Komödie sich mit den Vorstellungen des Philosophen über das Wesen der Wahrheit innerlich verbinden. Die Spekulation aber, durch kulturgeschichtliche Forschung und durch eigenes Erleben erprobt, verwandelt sich in zuversichtliche Überzeugung und wird zu einer Forderung, die alle jene wohl erschrecken konnte, die deren Voraussetzungen sei es nicht kannten, sei es nicht billigten, oder die ihre Person und Interessen bedroht fühlten. Von keinem Punkte des Shaftesburyschen Denkens ist eine solch weitgehende und offenkundige Bewegung ausgegangen, an keiner Stelle sehen wir sublime metaphysische Vorstellungen in eine solche Volkserregung sich umsetzen. Allerdings, Shaftesburys Philosophie ist in keinem ihrer Teile ein weltfremdes Verbinden von Begriffen, sie erwächst völlig aus den Bewegungen und Bedürfnissen der Zeit, das Problematische der Zeitlage sucht sie in einer einheitlichen, innerlich gefestigten Weltanschauung aufzuheben, wenn auch der Philosoph — sei es nach seiner Weise oder auch weil ihm das Geschick die letzte Zusammenfassung versagte — es anderen überlassen hat, die letzten Schlüsse zu ziehen und die letzten Verbindungen herzustellen.

Es wäre nicht leicht, eine andere Periode in der Geschichte aufzuweisen, da die Etiquette eine solche Uniformität der Sitte in der ganzen gebildeten Welt erzeugt hatte, und da man sich dieser herrschenden Form mit einer solchen sklavischen Ängstlichkeit anpaßte wie zur Zeit Shaftesburys. Die Form von Versailles war souverän. Sie trat für viele geradezu als ein absolut Geltendes an die Stelle der traditionellen religiösen und sittlichen Normen, die mit dem Zusammenbruch oder der In-Frage-Stellung der theologisch bestimmten Weltanschauung ihre autoritative Selbstverständlichkeit eingebüßt hatten. Ein Fauxpas war innerhalb der galanten Welt — und sie umschloß so ziemlich alles, was nicht zu den „Bauern" gerechnet werden wollte – etwas weit Schlimmeres als ein sittliches Vergehen. Sich lächerlich zu machen in den Augen der Gesellschaft und dadurch von ihr stigmatisiert, von ihr ausgestoßen zu werden, schien der Übel größtes. Daß man sich nicht „lächerlich" mache, darauf mußte man deshalb vor allem bedacht sein, und so entstand eine ganze Literatur um den Begriff des „Ridiculen". Es sei etwa an das Buch des Abbé J. B. Morvan de Bellegarde erinnert: „Reflexions sur le ridicule et les moyens de l'éviter"[1]), von dem gerade in der Zeit, da Shaftesbury schrieb, eine Auflage der andern folgte, wie es auch von 1706 ab sechsmal in englischer Übersetzung erschien.[2]) Shaftesbury knüpft an die Vorstellungen und an die Praxis innerhalb dieser galanten Welt an und vertieft die ganze Diskussion über das „Ridicule", indem er sie auf die Metaphysik seiner Weltanschauung gründete.[3]) Wir müssen uns stets gegenwärtig halten, daß es eine höchst kritische Übergangszeit war, in der Shaftesbury lebte. Man suchte neue Bindungen. Nicht nur dieses oder jenes Gebiet des Lebens oder Denkens sollte neu befestigt und gestaltet werden, man verlangte nach einer umfassenden Neufundierung unserer Existenz. Shaftesburys Philosophie ist hier wohl der bedeutsamste Versuch, klare Normen und Formen des Lebens zu erweisen, die Geist und Gemüt zugleich befriedigen, indem sie kein Teil des Lebens draußen lassen. Der Philosoph reflektiert über die Macht der Form innerhalb der galanten Welt und über die Rolle, die das Ridicule hier spielt. Dabei leitet er seine Leser von den Motiven der Oberfläche auf ein Grundbewegendes und Grundgestaltendes in der Natur, auf letzte sichere Realitäten, die dem Leben von innen her Halt und Gestalt geben. Aus dieser Tiefe erwachsen die Formen des

---

1) Im 13. Bd. der Werke, La Haye 1761.

2) „Reflexions upon ridicule", 1706, 1707, 1717, 1727, 1739; 1749 unter dem Titel „The Polite Tutor". Diese Übersetzung gibt nur das erste Kapitel wieder.

3) Man vgl. neben anderen Stellen etwa Part IV, Sect. 2 des „Sensus Communis" und Moral. Part 3, Sect. 2.

Schönen und Schicklichen, die Instinkte für das wahrhaft Verehrungswürdige und das wahrhaft Lächerliche.

Der Begriff des Ridiculen, so folgert Shaftesbury, setzt eine Form, einen Standard in den Dingen irgendwie mit Notwendigkeit voraus. Dasselbe gilt von dem Gefühl der Scham und des Stolzes wie auch von dem Ahndungstrieb – „resentment of injury“ –, jener überall wirksam gefundenen instinktiv-unmittelbaren Gefühlsreaktion auf selbsterlittenes oder auch nur beobachtetes Unrecht, die sich bis zu dem heftigsten Zorn zu steigern vermag, in dem man selbst das Leben drangibt, um die Verletzung eines innerlich gefühlten Maßes zu rächen.[1]) Was aber von den einzelnen allerorten so geachtet und verteidigt wird, daß sie bereitwillig darüber untergehen, das ist in seinem Grunde ganz notwendig ein Überindividuell-Innerweltlich-Ewiges, ein durchaus geltendes und sich Anerkennung erzwingendes Maß, wie unklar und ungleich es im einzelnen und von einzelnen erkannt sein mag. Daß sich durch den menschlichen Ahndungstrieb die mißachteten Lebensmaße an ihren Verletzern rächen, und daß sich durch ihn die gestörte Form wiederherzustellen strebt, ist eine dem Shaftesburyschen Denken eigentümliche und notwendige Vorstellung. „And thus as long as I find Men either angry or revengeful, proud or ashamed, I am safe; For they conceive an Honourable and Dishonourable, a Foul and Fair, as well as I. No matter where they place it, or how they are mistaken in it: This hinders not my being satisfy'd: That the Thing is and is universally acknowledged: That it is of Natures Impression, naturally conceived, and by no Art or Counter-Nature to be eradicated or destroyed.“[2]) Der Philosoph wendet sich bei dieser Begründung äußerlicher Normen durch ein Innerlichstes, durch ein Grundreales ausdrücklich an die galante Welt, bei der alle Formen des Wahren, Guten und Schönen in einem Schwankend-Äußerlichen sich aufzulösen drohten, und die dabei nur um so häufiger von einem „Lächerlichen“ in den Dingen sprach.[3])

Der Philosoph konnte lachen und zum Lachen auffordern, weil er wußte, daß Gott sich nicht spotten läßt, weil er von der gesicherten Subsistenz der Ideen des Wahren, Guten und Schönen überzeugt war. — Wir können nun die früher gegebene Charakteristik des Shaftesburyschen Standpunktes Descartes gegenüber weiter vervollständigen, indem wir

1) Inquiry Book 2, Part 1, § 3; Book 2, Part 2, § 2. Moral. Part 3, Sect. 2 (II, 94ff. 139f. 144f. 416ff.).

2) II, 421.

3) Man vgl. etwa noch Part III, Sect. 4 des „Sensus Communis“ einschließlich Anmerkung und Verweise.

sagen: Descartes glaubte die Realität überhaupt sicher gestellt zu haben, indem er das Bewußtsein als sicheren Ausgangspunkt annahm, Shaftesbury setzte an die Stelle des Bewußtseins die Einheit des Bewußtseins und erweist gleichzeitig die Realität des Wahren, Guten und Schönen.

Shaftesburys Anschauungsweise gehört in ihren Wurzeln einer antiken Tradition an. Wir erinnern an jene griechische Vorstellung von dem beharrenden Weltwesen, von dem festgegründeten ewigen Sein. Als höchsteAufgabe des Menschengeistes erschien es innerhalb dieser Weltanschauung, durch den Schleier flüchtiger Erscheinungen vorzudringen zu den Maßen und Zahlen jenes Bleibenden und sich mit Bewunderung in die geistige Anschauung des Kosmos zu versenken. Jene Maße und Zahlen aber, jene Proportionen des bleibenden Seins sind die Wahrheit. Sie gilt es zu erkennen und dem Kreis des praktischen Lebens zuzuführen. Durch die Erforschung der eigenen Seele wird die Form der Wahrheit uns kund, und Sokrates zeigt die Methode.[1]) Später, in der Stoa, sprach man von einem *instinctus naturalis*, der uns zu der Erkenntnis der Wahrheit führt, ja man war der Anschauung, daß die Wahrheit sich von selbst Anerkennung erzwingt, und man konnte sich dabei auf Aristoteles berufen.[2]) Der einzelne durfte sich um so mehr beruhigt fühlen in seinem Forschen nach Wahrheit, wenn er sich in Übereinstimmung fühlte mit dem *consensus gentium* (Cicero) oder wenn ihn, wie bei Herbert von Cherbury, Instinkt, Erfahrung und Vernunft eines *consensus universalis* versicherten.

„Sensus Communis“ hat Shaftesbury über die Abhandlung geschrieben, die für unsere gegenwärtige Untersuchung hauptsächlich in Frage kommt. Es ist von vornherein deutlich, daß bei dieser Bezeichnung nicht an „common sense“ in der Bedeutung „gesunder Menschenverstand“ zu denken ist. Den mystisch-theosophisch gerichteten Theologen und Philosophen unter uns Deutschen ist Shaftesbury gerade durch diesen für seine ganze Weltanschauung so wichtigen Begriff von Bedeutung geworden. Den „sensus communis“ interpretierten sie als eine Manifestation des geistig-göttlichen Weltgrundes, er war ihnen die Offenbarung eines Willens zu geistig-sittlicher Gestalt aus der geheimnisvoll-göttlichen Tiefe der Welt, sie sahen in ihm das Organ der Wahrheitserkenntnis, der Erkenntnis des Ewig-Göttlichen in dem flutenden Leben. Mit Recht. Es entspricht dies in der Tat Shaftesburys Vorstellung. Wenn wir nun gleichwohl sagen, daß es sich für ihn vor allem um ein Ästhetisches, um ästhetische Anschauung handelt, so fühlen wir, wie Religion, Ethik, Ästhetik und Wissen-

1) Vgl. besonders Platons Meno.

2) Phys. 188b 29. Part. an. 642a 18. Met. 984a 18. – Sext. Emp. VII, 253. Diog. L. VII 1, 54. Cicero Acad. I, 11.

schaft durch Shaftesbury von einer tiefsten inneren Einheit aus ergriffen werden.[1]) Wir haben diesen Drang, dies Schauen und Gestalten aus Totalität zu Totalität bereits als ein wesentlich Germanisches erkannt.

Die Erhebung der Seele in ihrer Einheit – so sahen wir – nennt Shaftesbury Enthusiasmus, und wenn es immer schon erkannt und gesagt wurde, daß seine ganze Weltanschauung von einem edlen Enthusiasmus getragen wird, so heißt das, sie ist von dem Einheitsgefühl aus gestaltet. Der Philosoph erfaßt es aufs klarste, daß unser Leben und Schaffen, besonders dann, wenn das wahrhaft Große entsteht, nie von getrennten seelischen Potenzen aus bestimmt wird, sondern daß die stärksten und fruchtbarsten Impulse von jenem Mittelpunkte unserer Existenz ausgehen, wo noch keine Trennung in Wille, Gefühl und Reflexion statthat, und wo einem tastenden Fühlen Gestalt und Maße der Welt- und Lebensrealitäten deutlich werden. Erst in der Entfernung von diesem Mittelpunkte spaltet sich das Leben, erscheinen „Namen“, erscheinen logische Begriffe und sittliche Imperative. Der große Künstler, der aus dieser im Gefühl lebendigen Einheit seiner Existenz schaut und schafft, fühlt es darum auch am ehesten, daß das Menschendasein keineswegs lediglich auf klar und eindeutig kodifizierte logische oder sittliche Gesetze gegründet ist; ihm ist deutlich, daß die gesamte Lebensbewegung vielmehr durch Proportionen beherrscht ist, die sich als das Wahre, Rechte, Schickliche oder Schöne für die verschiedenen Lebenslagen und Menschenbeziehungen dem natürlichen Gefühl ankündigen und die sich nicht verletzen lassen ohne daß man, sei es als frevelhaft, sei es als lächerlich erschiene. Nur eine Künstlernatur kann darum auch ein großes Kunstprodukt wie etwa einen großen, künstlerisch vollendeten Roman voll würdigen, wo das Bewegende nie in nackter, aufdringlicher Lebensgetrenntheit hervortritt, sondern wo stets innere und äußere Maße miteinander oder gegeneinander wirksam sind und als Maße, als Proportionen von dem ästhetisch Genießenden aufgenommen werden. Eben das Gefühl für diese „moral architecture“, die „moral science“ macht den „moral artist“, und Shaftesbury selbst war ein solcher „moral artist“; in diesem Sinne verstanden hat Montesquieu so unrecht nicht, wenn er ihn als einen der großen Weltdichter bezeichnet. Nur eine tiefe Künstlernatur konnte in dieser Art schauen. Shaftesbury erfaßte jedoch nicht nur die Lebensbewegung in dem Umkreis un-

1) Aus der Zeit vor Shaftesbury kommt uns bei diesem Gedankengange der Schwabe Kepler in den Sinn, der durch eine großartige religiös-ästhetische Induktion zu seinen epochemachenden wissenschaftlichen Entdeckungen gelangte. Man kann bei ihm von einer ästhetischen Anschauung sprechen, die zugleich Wissenschaft und Religion war.

serer Erfahrung auf diesem künstlerischen Wege, sondern er dehnte seine Betrachtungsweise, wie schon angedeutet, auf das Kosmisch-Metaphysische aus. Er schaut die Gesetze und Bedingungen des Weltzusammenhangs, er schaut die menschlichen Beziehungen zu den letzten Gründen des Seins als eine Wirksamkeit von Formen und Verhältnissen. Was man bei ihm schon als ein Sichhineinfühlen in das Universum bezeichnet hat, ist nichts anderes als eben diese künstlerische Intuition, diese ästhetische Anschauung, der Seele, Welt und Gott als ein Zusammenhang wirksamer Formen deutlich werden.

„Form" war ja das, was gefunden werden sollte in jener kritischen Periode zwischen dem Zeitalter der heteronomen und der autonomen Form. Was ist Wahrheit? Diese brennende Frage jeder Übergangszeit besagt soviel als: wo ist die Form? Der Wahrheitsbegriff ist ein Formbegriff für Shaftesbury. Wir deuteten oben an, daß der Philosoph hier in einer antiken Tradition stehe, gleichzeitig unterscheidet er sich jedoch wesentlich von jenem antiken Typus. Die Wahrheit ist ihm nicht wie dort ein objektiv Gegebenes, ein metaphysisch Ruhendes, das rein logisch zu erweisen wäre. Diese Vorstellung ist ihm schon deswegen unmöglich, weil er die Welt nicht betrachtet unter dem Gesichtspunkt des Seins, sondern dem des Werdens, der Lebensbewegung. Er setzt das dynamische Prinzip dem statischen der antik-mittelalterlichen Vorstellungswelt entgegen. Ähnlich wie Giordano Bruno die antike Metaphysik mit den Entdeckungen Koperniks verbunden hatte, so sahen wir ja, daß Shaftesbury die Platonisch-Plotinisch-Pythagoreische Metaphysik mit den neu gewonnenen Erkenntnissen der Wissenschaft seiner Zeit, insonderheit den Entdeckungen Newtons, vereinigte. Gleichzeitig aber schreitet er über den Dynamismus Newtons hinaus zu einem Standpunkt, der als „Aktivismus" zu bezeichnen ist. „Action" werden wir noch als eines der bedeutsamsten Merkworte seiner Philosophie kennen lernen. Die schöpferische Persönlichkeit, der tätige Mensch realisiert nach Shaftesburys Anschauung die Wahrheit, und dazu kommt bei ihm auch noch die Einsicht in die Bedeutung der kulturhistorischen Erfahrung und der Poesie für die Wahrheitsgewinnung. Im Gegensatz zu dem Aktivismus dieser Vorstellungsweise haben wir schon an früherer Stelle von dem „Passivismus" der Antike gesprochen. Von hier mehr als von irgendeinem anderen Orte erhellt sich der innere Abstand Shaftesburys gegen die klassisch-griechische Weltanschauung. Der Begriff der schöpferischen Persönlichkeit ist der Antike völlig fremd. Noch weit schärfer als von der Antike schied sich Shaftesbury durch seinen Aktivismus von der theologisch-scholastischen Vorstellungswelt. Konnte er sich die Wahrheit nicht als in einem be-

harrenden Sein ruhend denken, sondern nur als ein in der tätigen Persönlichkeit und im Leben sich Bekundendes, so konnte sie für ihn noch viel weniger ein dem Leben gegenüber Absolutes, ein rein Autoritatives, ein Gebundenes sein, ein Leichnam gar, für den wir Grabeswächter zu bestellen hätten, um einen Diebstahl oder Betrug zu verhüten.

Für die Scholastik ist die Wahrheit in der von der Kirche festgelegten Glaubensnorm enthalten, und diese bildet den unbeweglichen Mittelpunkt, um den das interpretierende Denken kreist. Interpretation ist hier der Inhalt der Geistesbewegung. In völligem Gegensatz ist die Wahrheit nach der Weltanschauung Shaftesburys eine Aufgabe, eine unendliche Idee; die Realisierung der Wahrheit ist die höchste Aufgabe, die wir uns zu denken vermögen, und es ist darum die intensivste Aktivität unseres ganzen Wesens hierzu erforderlich. Man kann die Wahrheit geradezu als wesenhafte Betätigung bezeichnen. Wie Shaftesbury die Wahrheit nicht als ein in der Vergangenheit absolut Gegebenes anerkennt, so ist sie ihm auch nicht in dem Sinne ein Ziel der Zukunft, daß sie je als ein Absolutes, Vollendetes zu erreichen wäre, wie dies schon in dem Ausdruck „unendliche Idee“ angezeigt ist. Die Vorstellung eines trägen Besitzes der Wahrheit ist für Shaftesbury ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. „Sie ist für Menschen nichts als vollkommenere Erkenntnis.“ So läßt J. A. Eberhard in einem fingierten Briefwechsel den Philosophen in richtiger Erfassung seiner Anschauung an Pierre Bayle schreiben.[1]) Die Wahrheit als solche ist Gottes allein.

Gegeben ist für Shaftesbury nicht die Wahrheit, sondern das Leben. Sein ist Leben, und wir haben es bereits als ein Grundprinzip seiner Philosophie bezeichnet, das Leben aus ihm selber zu verstehen. Gibt es für uns überhaupt eine Wahrheit, dann kann sie bloß aus dem Leben gewonnen werden, sie ist das von innen wirksame Gesetz des Lebens, der Rhythmus der Lebensbewegung, das funktionell Richtige, ein im Leben sich Organisierendes, in typischen Potenzen Wirksames. – Unser Dichter Hölderlin hatte die Weltanschauung Shaftesburys vollständig in sich aufgenommen und in seiner Weise ausgestaltet. Bei einer seiner bekanntesten Hymnen schwankte er in der Bezeichnung. Zuerst nannte er sie „Hymne auf die Wahrheit“ und änderte diese Überschrift dann in „Hymne auf die Harmonie“. Wahrheit ist Harmonie für Shaftesbury, Harmonie mit den Weltrhythmen. Sie besteht da, wo die Teile eines Ganzen harmonisch, gesetzmäßig zusammenwirken, um ein vollständiges Dasein, eine Vollkommenheit darzustellen. Was sich als dienendes Glied in ein Ganzes

---

1) J. J. Engel, Philosoph für die Welt 1775. 1801 Bd. I, S. 82.

einfügt, ist aus der Wahrheit, und das einzelne Ganze ist immer wieder seinerseits dienendes Organ eines umfassenderen Ganzen. Ist darum in dieser Weltanschauung von einem Notwendigen, Unerläßlichen, Nützlichen, Fördernden die Rede, so ist hierbei nicht an das Individuum zu denken, sondern an den Lebensprozeß überhaupt, an die umfassende Harmonie.

Wir kennen Shaftesbury als Philosophen der Verinnerlichung. Er philosophierte, um für die Verinnerlichung der Wirklichkeit und das heißt, für die Wahrheit zu wirken. Wahrheit ist verinnerlichte Wirklichkeit, eine höhere geistige Wirklichkeit, sie zeigt die Linien des Transzendent-Wesenhaften jenseits der gegebenen Wirklichkeit oder anders ausgedrückt, sie tritt in Erscheinung, wo die Linien der realen Erscheinungswelt mit den Linien des Transzendent-Wesenhaften sich decken. Das Wesenhafte, das wirklich Wirkliche gewinnt für Shaftesbury Gestalt in dem Prozeß der inneren Erfahrung, in dem Verkehr des Subjekts mit sich selber und sodann in der erweiterten Erfahrung, in dem Verkehr des Subjekts mit dem Objekt. Der Erfahrungsprozeß ist ein Punkt konsolidierender Intensität in dem allgemeinen Lebensprozeß — die einzelnen Vorstellungen können schon in diesem Sinne aufgefaßt werden — und aus den Erfahrungsprozessen der Individuen, aus den Punkten konzentrierten, sich konsolidierenden Lebens erwächst in organischer Weise ein Reich der Wahrheit, eine höhere Wirklichkeit als überindividueller gesetzvoller Zusammenhang. Insoweit das individuelle Denken und Fühlen sich in diesen höheren Gesetzeszusammenhang tätig einorganisiert, nimmt es an der Ewigkeit teil, wirkt es für die Ewigkeit. — Es ist zu dem Tiefsten und Bedeutsamsten in Shaftesburys Philosophie zu zählen, daß sie in dem Menschen die Stimmung eines Über-sich-hinaus-Denkens erzeugen will, daß sie dazu drängt, das Kleinmenschliche und Zeitbedingte in umfassend kosmischen Zusammenhängen untergehen zu lassen. Shaftesburys Denken hat einen ausgesprochen kosmischen Charakter, und es ist damit im Grunde nur eine Eigenschaft des Denkens überhaupt akzentuiert. Wahrheit ist Weltwahrheit, sie zeigt sich in dem Einklang der Lebens- und Gedankenrichtung mit kosmischen Gesetzen. Die kosmischen Gesetze aber, die das Denken und Fühlen als höhere Wirklichkeit, als wahres Sein organisieren, sind für Shaftesbury Manifestation des Göttlichen.

Der Prozeß der Wahrheitsgewinnung zielt auf ein Überindividuelles, während er durchaus in einem Individuellen seinen Ausgangspunkt hat. Weltanschauung sahen wir so entstehen, daß das Individuum sich in dem innern Erleben als Einheit begriff, daß es dieses Erleben konsequent als Einheit organisierte und daß es die lebendig ins Bewußtsein gehobene Einheit der Welt gegenüber organisierend in Aktion setzte, sich in der

Welt und die Welt in sich als Einheit begriff. Nach einer Weltanschauung in diesem Sinne streben, heißt nach Wahrheit streben. Shaftesburys Philosophie ist eine durchaus im Konkreten wurzelnde Individualitäts-, eine Persönlichkeitsphilosophie, und als solche hebt sie sich scharf ab von dem Spinozismus, bei dem die Individuen nur Modifikationen darstellen, wie überhaupt von dem damals herrschenden mathematischen Rationalismus, der naturgemäß in allem sich um eine Auflösung in ein Abstrakt-Allgemeines mühte. Für Shaftesbury erwächst das Leben aus organisierenden Kräften, aus wirkenden Entelechien, erwächst die Wahrheit aus produktiven geistig-sittlichen Persönlichkeiten. In der deutschen Mystik, in dem Stoizismus und „Platonismus“ der Renaissance kündigt sich bereits dunkler oder klarer die Vorstellung an, daß im Innern der Persönlichkeit sich ein Zugang zu der Ewigkeit und Wahrheit eröffne; in dem germanischen Denken hat sie die stärkste Ausprägung gefunden. Unsere philosophische Selbstbesinnung geht von einer apriorisch-genetischen, synthetischen, kategorialen Geistesfunktion aus, wie gleichzeitig das Prinzip der Autonomie fortschreitend alle Gebiete unseres Lebens organisiert; immer aber ist es die schöpferische Persönlichkeit, die ein solches Denken und Streben zur Voraussetzung hat. Ein deutscher Weg zu den Ideen Platons, zu dem Geltenden, dem Allgemeinen, dem Überindividuellen, Ewigen, zu den „reinen Formen“, die bei den „Müttern“ wohnen. Das Leben und Denken der großen Persönlichkeit ist in dieser Weltanschauung als eine typische Manifestation der höheren Wirklichkeit zu begreifen, als eine geistige Tat, die das Gesamtleben höher hob.

Mit der Feststellung, daß die Wahrheit ein durch die Persönlichkeit zu Gewinnendes sei, ist, wie bereits vorgedeutet wurde, nicht gesagt, daß das Subjekt in diesem Prozeß lediglich um sich selber kreise. Das Subjekt entwickelt sich am Objekt, und die Wahrheit ist das Produkt dieser schöpferischen Wechselbeziehung. Shaftesbury führt den Menschen, der in der Einsamkeit sich als Einheit begriffen und damit die produktive Grundwahrheit gefunden hat, in die Welt, und zwar vor allem in die der Geschichte und der Poesie.

Die Individuen kommen und gehen; was sie erarbeiten an Wahrheit, wirkt fort in der Geschichte, ist ein Teil der Geschichte, Geschichte nicht als Chronik von Ereignissen, sondern in dem Sinne eines geistig sich konsolidierenden Ganzen verstanden. Das Einschränkende und Eingeschränkte, das allem Individualleben notwendig anhaftet, versinkt mit den einzelnen, indem die Gesetze des Allgemeinlebens, die umfassenderen Seinsformen der Individualmanifestation gegenüber in Tätigkeit treten. So ist es stets ein Allgemeines, Ewiges, das von dem einzelnen, dem Einmaligen wirk-

sam erhalten bleibt, jedoch so, daß dies Allgemeine, dies Ewige durch die Energie jener Manifestation bewegt wird, ist es doch nicht eine Welt des Seins, sondern des Werdens, der Bewegung, und so ruht die Wahrheit auch nicht in der Geschichte, sondern sie entfaltet sich in ihr. Wenn wir sagen, daß das einzelne und Einmalige als solches versinke, so ist damit auch nicht gesagt, daß ein rein Abstrakt-Unpersönliches zurückbliebe. Wäre dem so, dann würde die Geisteswelt der Geschichte durch eine Fremdheit abgeschieden von dem Individuum, und sie könnte von ihm nicht erlebt werden. Die Entfaltung der Wahrheit in der Geschichte ist aber daran gebunden, daß Individuen ihre Konflikte fort und fort erleben und zu überwinden streben; ja es läßt sich sagen, daß die ganze aus und über der geschichtlichen Lebensbewegung sich zusammenschließende Geisteswelt durch eine Wesenseinheit zusammengehalten wird.

Oetinger grenzt seine eigene Stellung von der Shaftesburys ab, indem er dessen Weltanschauung dahin kritisiert, daß nach ihr Gott nur von innen nach außen und nicht auch zugleich von außen nach innen wirke. Wir fühlen den Umfang und die Tiefe des Problems. Die Weltanschauung der Autonomie und die der Heteronomie stoßen hier aufeinander und vermengen sich scheinbar. – Wir haben bis jetzt von der Wahrheitsgewinnung gesprochen und wir mußten dabei notwendig von der schöpferischen Persönlichkeit ausgehen. Hier haben wir in der Sprache Oetingers offenbar ein Wirken Gottes von innen nach außen. Es kommt jedoch noch ein anderer Gesichtspunkt hier in Frage, und er kündigte sich bereits in unserem Gedankengange an, nämlich der der Wahrheitsgeltung.

Man hat Shaftesbury der Universalität seiner Wirkung wegen schon mit Sokrates zusammengestellt.[1]) Mit vollem Recht. Der Vergleich wird jedoch noch weiterhin durch eine bedeutsame Ähnlichkeit gerechtfertigt. Beide trieb eine große Not zur Philosophie und nicht das theoretische Interesse. Beide suchen ein Festes in der allgemeinen Auflösung, ein Geltendes, einen Logos, eine Form. In der aktiven Denkeinheit des Individuums hatte Shaftesbury dies Feste, diese Grundsubstanz gefunden, ein lebendiges, die Wirklichkeit als Wahrheit organisierendes Prinzip. Nun ist aber die Denkeinheit kein rein formales Prinzip, d. h. sie ist nicht rein als Funktion denkbar. Einem Leeren gegenüber könnte sie nicht in Aktion treten, sie bedarf des Materiellen. Das Erlebnis der Einheit war, wie wir sahen, für Shaftesbury gleichbedeutend mit dem Erlebnis der Identität. Er erlebte aber diese Identität, indem er sich in derselben Wertung immer

1) Siehe Vorrede.

wiederfand, und als er seine Art der Wertung verglich mit der der andern, sah er sich einer wesentlichen Übereinstimmung gegenüber. Wies ihn die Urtatsache der Einheitsform unseres Bewußtseins auf ein Urfaktum der Welt, eine Urform als schöpferische Grundwahrheit, so war diese Urform ihm damit gleichzeitig ein Urwertendes. In richtiger Konsequenz gebraucht Shaftesbury den Ausdruck „Persönlichkeit“, da ein Werten nur von einem als Persönlichkeit gedachten Wesen ausgehen kann. Die ganze geschichtliche Lebensbewegung und die ganze gesetzesvolle Geisteswelt, die als ein Reich der Wahrheit und der Werte, als ein Reich höherer Wirklichkeit aus ihr erwächst, ist also für Shaftesbury von einem Personalwesen[1]) umschlossen. Nannten wir die Selbstbesinnung der Individuen einzelne Punkte konzentrierten, sich konsolidierenden Lebens, so haben wir hier eine allumfassende Konzentration, eine allumfassende Konsolidierung des Lebens. Es ist für Shaftesbury ein idealer, denk- und gemütsnotwendiger Zusammenschluß; so fand er ein Urbeharrendes in der ewigen Bewegung, absolute Wahrheit, absoluten Wert aller Relativität und allem Unzulänglichen gegenüber. Die absolute Wahrheit aber gilt, gleichviel ob sie von einzelnen Individuen gefunden ist oder nicht, ob sie von einzelnen Individuen anerkannt wird oder nicht. Ein vollständiges Aus-sich-Finden bedeutete höchste Produktivität, die Verbindung höchster Intensität mit höchster Extensität. Wir haben schon wiederholt mit dieser Formel auf das Ideal hingewiesen. Und so befindet sich die eingeschränkte menschliche Persönlichkeit einem ihr Überlegenen gegenüber, einer Totalität, aus der ihr eigenes tatsächliches Erleben jeweils immer nur einen Ausschnitt darstellt. Die Wahrheitstotalität ist für den einzelnen als Totalität ein Transzendentes, Anerkennung Heischendes, jedoch keineswegs ein von ihm als lebensfremd Empfundenes, da der Rhythmus des eigenen Erlebens der Rhythmus des Ganzen ist. So verbinden sich in der Weltanschauung Shaftesburys Transzendenz und Immanenz, und es ließe sich auf Oetingers Einwurf antworten, daß in diesem besonderen Sinne hier allerdings ein zugleich von innen und von außen wirkender Gott gedacht sei. Freilich, Oetinger hatte bei dem Von-außen-Wirken die biblische Offenbarung im Sinne, und es schmerzte ihn, daß der gottgeführte Philosoph — geführt von dem in dem Leben wirkenden Gott — haltzumachen schien vor dem Tempel der Wahrheit. — Je größer die Schöpferkraft der eigenen Seele und je mehr der „sensus communis“ in uns zu einem Sensorium für die Wahrheitstotalität, für das Ewige wird, desto mehr fühlen

1) Es versteht sich von selbst, daß alle menschliche Enge aus diesem Begriff hinwegzudenken ist.

wir die Bewegung als eine von innen nach außen gehende, und zwar bis zu dem angezeigten Punkte, wo das Überragende als ein Begrenzendes, als eine umfassende imperative Form notwendig auf uns zurückwirkt. Eben an jenem Punkte tritt die für uns höchste Wahrheit in Wirksamkeit, dort begegnen sich der von innen und der von außen wirkende Gott. Immanenz und Transzendenz sind als Gegensätze aufgehoben. Der Ethiker würde sagen, es sei dies der Punkt, wo die hinausstrebende Selbstbehauptung und die zurückwirkende Selbstverleugnung sich begegnen, um das sittliche Ideal aufzurichten. Weiterem Nachdenken mag deutlich werden, daß hier die Stelle des Ideals überhaupt bezeichnet ist.

Das Ideal zeigt das Einmalige und das Ewige in seiner Harmonie. Gott ist für Shaftesbury die umfassende Harmonie, Ursprung, Kraft und Ziel der Form, und so bekundet sich das Göttliche in der innern Ökonomie des Individuums wie in dem Leben der Geschichte als tätige Form, als wirkendes Ideal, als Energie der Harmonie, des Ebenmaßes allem Unmaße gegenüber. Es erfaßt also der Philosoph die geschichtliche Bewegung gleich dem innern Leben und Bewegen des einzelnen als eine Wirksamkeit von Maßen und Verhältnissen. Es wird das Unmaß auf die Dauer nie bestehen können, eben weil der Weltgrund wirksame Form, und weil darum die seelische Organisation des Menschen im Maße ruht, weil sie auf Harmonie der Potenzen eingestellt ist. Und so wirkt das Unmaß in den geschichtlichen Erscheinungen, wo Schwäche und Eitelkeit sich blähen, als ein Lächerliches, und die Restitution der Form erfolgt kraft ebenjener Gesetzmäßigkeit, mit der wir uns hier noch eingehend zu beschäftigen haben. Wo aber das Unmaß mit Gewalt ausgerüstet ist, wirkt es beängstigend oder empörend, und der im Kosmischen wurzelnde, aus dem Kosmischen bestimmte Formwille im Menschen wird hier jeweils als Ahndungstrieb wirksam, der die Energien versammelt zur Wiederherstellung der gestörten Harmonie.

Da Shaftesburys Philosophie auf eine Formanschauung sich gründet, so spricht er naturgemäß zumeist als Ästhetiker, wie er uns auch die Künstler empfiehlt, um von ihnen Weisheit zu lernen. Gerade von unsern gegenwärtigen Überlegungen aus wird es besonders deutlich, warum der Philosoph die ästhetische Anschauung und die große Dichtung so hoch einschätzt für die Wahrheitsgewinnung. Die höhere seelische Intensität ist es, die den großen Dichter macht; stärker ist sein „Enthusiasmus", die aus der Totalität der Seele geborene und auf Totalität gerichtete innere Erhebung, empfindlicher sein *sensorium* für das Ewige. Mit zarterem Gefühl ertastet er jene Linien, die durch unser beschränktes Dasein gehen und doch zugleich die Welt umziehen. Tastend diesen Linien folgend, erweitert

sich seinem fühlenden Schauen das Segment einer umgrenzten individuellen Existenz zum Kreise des Lebens, die Teilwahrheit wird zu einem im Gefühl gegenwärtigen Ganzen, das er in einem Symbol aus sich herauszustellen sucht. — Gleich dem Bilde der Geschichte, das den tiefer blickenden Beschauer die Wahrheit als ein wirksames Formprinzip erkennen läßt, sind darum auch die Lebens- und Weltsymbole großer Kunst als Sinnbilder der Weltwahrheit fühlendem Betrachten eine Erweckung und Schärfung des Sinnes für die Weltmaße.

Die Wahrheit ist für Shaftesbury also die Struktur des Lebens, und zwar in seinen kosmischen Zusammenhängen, so daß wir auch von dem Typischen in der Struktur des Universums reden können. Damit ist schon gesagt, daß sie zugleich als Bewegung und als Beharrung gedacht ist. Das griechische Denken ward von der Annahme eines beharrenden Seins aus zu dem Schlusse geführt, daß die Wahrheit sich von selbst Geltung verschaffe, Shaftesbury gelangte von der andern Voraussetzung aus mit Notwendigkeit zu einer ähnlichen Überzeugung. Der Philosoph war sich der Schwierigkeit, einen solchen Optimismus aus der Geschichte zu rechtfertigen, wohl bewußt, mochte es doch nach dem Bilde, das sich ihm hier bot, scheinen, als wären die Menschen schon von je entschlossen gewesen, – sei es aus Torheit oder Bosheit — den innern Lebenswillen zu verfälschen. Shaftesbury sah sich deshalb zunächst der Aufgabe gegenüber, die Ursachen dieser Erscheinung zu ermitteln, und aus dieser Untersuchung mußten sich ihm sodann die Mittel ergeben, die anzuwenden waren, um für das Gefühl der Allgemeinheit die Wahrheit, d. h. die innerlich gewollte Lebensgestalt, wirksam bestimmend hervortreten zu lassen.

Shaftesbury schlägt hierbei Gedankenwege ein, auf denen er bedeutende Nachfolge gefunden hat. Er erinnert sich, daß Kinder das Außerordentliche gerne anstaunen, und so haben alle Völker ein Kindheitsalter zu durchlaufen, in dem fast der ganze Umkreis des Lebens dem Wunder gehört, dem man sich in Staunen oder Schrecken unterwirft als einem Mächtigen. Wunder und Wahrheit sind diametrale Gegensätze. Die Vorstellung des Wunders entsteht nicht anders als durch Verkennung oder Zerstörung der Wahrheit. Das Wunder wird der Sache der Wahrheit um so verderblicher, wo man es zum hauptsächlichen oder gar zum einzigen Vehikel des Göttlichen macht, wo Gott und Wunder dem Gefühl identische Begriffe werden. Die irregeleiteten, urmächtigen religiösen Instinkte treten da mit vernichtender Energie gegen die Wahrheit in Aktion. — Eine eingehendere Geschichtsprüfung wird uns hier wesentliche Unterschiede in der ursprünglichen Veranlagung der einzelnen Völker zeigen. Shaftesbury kann wohl darin als führend angesehen werden, daß er, wie

oben schon berührt wurde, in dem Klima und überhaupt in der Natur eines Landes einen Faktor von hoher Bedeutung erkannte für die Erklärung der seelischen Dispositionen eines Volkes. In Ägypten sah er alle Vorbedingungen gegeben, die dieses Land unbedingt zum Nährboden des Wunders und des Aberglaubens machen mußten. Von dem Nilreiche her aber teilte sich auf dem Wege über Palästina der ganzen christlich-abendländischen Kultur eine Benommenheit, ein wunderhaft bestimmtes Vorurteil den Lebensrealitäten gegenüber mit.

Ist das Wunder ein Außerordentliches, ein Disproportioniertes der innern Harmonie, dem natürlichen Ebenmaß der Wahrheit gegenüber, so ist der Fanatismus die in Tätigkeit gesetzte Disharmonie. — Es war von wirkungsvoller Bedeutung, daß Shaftesbury das Gefühl als äußerst wichtigen Faktor im Seelenleben und damit im Kulturleben überhaupt erkannte. — Er versuchte sich klar zu werden über jene Kräfte des Gemüts, von denen noch stets alle großen Aktionen getragen waren. Er schied zwischen Begeisterung und Fanatismus, die damals noch mit dem einen Worte „Enthusiasmus" bezeichnet werden konnten, das allerdings in weitaus den meisten Fällen nur die Bedeutung von „Fanatismus" zum Inhalte hatte.[1]) Es geschah hauptsächlich durch den Einfluß der Shaftesburyschen Schriften, daß das Wort „Enthusiasmus" immer eindeutiger zu der Bezeichnung des Begriffes verwandt wurde, den wir heute damit verbinden. Unter „Enthusiasmus" ist also zunächst lediglich eine starke, irgendwie zur Betätigung drängende seelische Energie zu verstehen. Diese Betätigung vollzieht sich, indem die erregte Seelenkraft aus der Tiefe emporsteigt zu den Vorstellungen. Hier kann sie sich in den engen Kanal einer einzigen Idee ergießen. Diese eine Idee mag nun eine höchst gemeingefährliche Wahnvorstellung oder auch ein außerordentlich nützlicher Gedanke sein mit all den dazwischen liegenden Möglichkeiten. Statt einer Idee kann aber auch, wie es bei Kulturmenschen in steigendem Maße der Fall, eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen vorhanden sein, um die aufschäumende Seelenenergie zu empfangen. So sehen wir eine ganze Reihe von Möglichkeiten gegeben. Die Erhebung der Seele an sich, die diesen Möglichkeiten zugrunde liegt, kennen wir als die Vorbedingung alles Denkens und aller Kultur. Am Anbeginn erhob sich die Seele irgendwie über das Objekt und erfaßte sich in ihrer Besonderheit. Jede große Periode der Geschichte wird bewirkt durch eine seelische Erhebung. Alles kommt darauf an, daß das dunkle Element des ursprünglichen Dranges in seiner Erhebung sich selbst als Formwille er-

1) Vgl. Enthusiasmus Triumphatus or a discourse of the nature, causes, kinds, and cure of Enthusiasm written by Philophilus Parresiastes (Henry More!) and prefixed to Alazonomastix his observations and reply etc. London 1656.

fasse, daß es die innere Struktur wesenhaften Lebens sei, die durch die Bewegung aus der Tiefe in Energie verwandelt wird und nicht irgendein Mißverhältnis. Ist die Urerhebung der Seele als erster Akt der Freiheit anzusehen, so ist mit diesem Urfaktum gleich die Uraufgabe gegeben: die Form. Der Enthusiasmus im Sinne Shaftesburys verbindet Freiheit und Form, indem hier der aufschwellende Seelendrang in einem einheitlich Gestalteten den Sinn seines Wesens schöpferisch erfaßt und darzustellen strebt, und zwar nicht nur den Sinn seines eigenen Wesens, sondern zugleich auch den Sinn der Welt. Er erhöht das Individuelle zum Mikrokosmischen.

Enthusiasmus und Fanatismus fließen also aus einer Quelle, sie scheiden sich durch ein Formales. Während der Enthusiasmus die innern Kräfte bewegt zur Erzeugung einer harmonischen Gestalt und sich so als ein Faktor von höchster Bedeutsamkeit für die Wahrheitsgewinnung erweist, ist der Fanatismus Energie der Unform, der Unwahrheit. — Leben und Geschichte boten dem Philosophen Material in Fülle, die konstruktive wie die destruktive Energie starker Gemütserregung zu beobachten, und zwar war es ein Zeitereignis, das zunächst seine Reflexionen über den Gegenstand veranlaßte. In großen Scharen waren aus Frankreich geflüchtete Protestanten, die durch die Schrecken der Verfolgung das innere Ebenmaß völlig verloren hatten, nach England gekommen und hatten durch ihr exaltiertes Wesen Störungen des öffentlichen Lebens hervorgerufen. Als nun die englische Regierung sich anschickte, durch Anwendung von Gewalt das Übel zu dämpfen, griff Shaftesbury zur Feder und richtete an seinen Freund, den einflußreichen Lord Somers, einen öffentlichen Brief, den er „Letter concerning Enthusiasm“ überschrieb und in dem er an Stelle von rigorosen Maßregeln, die nach seiner richtigen Überzeugung die Krankheit nur noch steigern mußten, ein ernüchterndes, humoristisch-ironisches Verfahren empfahl. Die Gedanken dieses Briefes wurden von dem Philosophen in seinem nächsten „Sensus Communis“ betitelten Essay sodann weiter ausgeführt und eingehender begründet.

Es erklärt sich aus seinem Wahrheitsbegriff und aus der mit ihm gegebenen Formanschauung, daß Shaftesbury dem Fanatismus Humor und Ironie entgegensetzt. Der Fanatiker hat das Gefühl für die Wahrheit, d. h. für die Proportion verloren, indem die aufgeregte und getrübte Seelengewalt eine einzige Vorstellung oder einige wenige Vorstellungen hinaustrieb über alle andern Vorstellungen. Seine eigene Mißgestalt aber empfindet er als Form und Norm für die Welt, und so ist die ganze komprimierte Energie seiner Unform darauf gerichtet, das Maß um sich zu zertrümmern. Nimmt man einen Fanatiker ernst, begegnet man ihm mit Gewalt, so wird die aufgeregte, trüb schäumende Seele immer vollständiger in die eine Vor-

stellung hineingepeitscht und ihre Explosivkraft auf das höchste gesteigert. Man kann den Fanatismus auch als erregte, gesteigerte Ernsthaftigkeit bezeichnen. Alle Ernsthaftigkeit ist in Gefahr, das Maß bei sich zu verlieren und außer sich zu stören, weil sie die Beweglichkeit der Seele beeinträchtigt, weil sie jenen Trieb, jene Fähigkeit des Geistes verkümmert, der Mannigfaltigkeit und ihren Beziehungen gerecht zu werden. Es ist aber dies nichts anderes als eben der Sinn für Maß, für Proportion. Dieser Sinn ist in dem Fanatisierten wiederherzustellen. Seine geistige Mißgestalt muß ihm zum Bewußtsein gebracht werden, und zwar als ein Lächerliches. Gewiß, wenn Kinder eine körperliche Unform verlachen, dann verweisen wir es ihnen, aber wir sind uns dessen bewußt, daß es ein starker instinktiver Reiz ist, dem sie dabei nachgeben. Ebenso haben wir auch einen Instinkt für die Proportionen der innern Form und das Lächerliche der geistigen Mißgestalt, nur daß unser Lachen hier nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten ist, sowohl im Interesse dessen, der gesonnen ist, seine geistige Unform in rabiatem Ungestüm gegen seine Umwelt durchzusetzen, wie auch in dem Interesse der von ihm bedrohten Gesellschaft. Sieht sich aber der Fanatiker nicht ernsthaft genommen, dann mindert sich seine eigene Ernsthaftigkeit und damit die Größe und Gefahr des Übels überhaupt. Die beruhigte, geklärte Seele aber mag dazu gelangen, daß sie sich ihrer selbst und der Form bewußt wird, der Form als der Wahrheit, als des Schönen und Schicklichen und der Mißform als des Verkehrten und Lächerlichen.

Verhängnisvoll für die Sache der Wahrheit in der Welt ist jedoch nicht nur die Seelenerregung des Fanatismus, sondern auch die Seelenträgheit. Es ist ein uns bereits bekannter Grundsatz dieser Weltanschauung, daß Wahrheit an Wirksamkeit gebunden ist. Das in Aktion gesetzte Einheitsbewußtsein realisiert die Wahrheit, die von innen bestimmte Form. Ohne diese innere Aktivität leben wir in der Vielheit, in den Objekten. Wir haben es früher schon gesehen, daß die Steigerung seelischer Aktivität den Fortschritt der Kultur bezeichnet. Der Mensch hat die Obmacht der Natur und die Obmachten absoluter Autorität, die sich einer Gestaltung des Lebens von innen her in den Weg stellen, zu überwinden. Kultur ist Gestalt der Seele, Formung von innen. Hier decken sich die beiden Begriffe „Kultur“ und „Wahrheit“. Es ist nur ein Ziel. Bei der großen Menge, „the mere vulgar“, wie Shaftesbury sie nennt, ist die innere Aktivität kaum oder nur schwach regsam, die innerlich gewollte Lebensform kommt ihnen darum nur undeutlich zum Bewußtsein. Sinne und Phantasie, durch Furcht und Hoffnung und lässige Gewöhnung betrogen, vermögen die Realität nicht zu erfassen; so richtet sich die Menge ein

in dem Schein, und ihr Leben wird durch Phantome bestimmt. Man hält Götzen für Götter und Scharlatane für Propheten. So ward durch Seelenträgheit, durch Unwissenheit und Aberglauben die Welt schon von je mit Popanzen bevölkert. Furcht und Leidenschaft der Menschen haben stets miteinander gewetteifert, Nichtse zu Schreckgespenstern aufzublähen. Und wir sahen soeben, wie hierbei äußere Umstände mitwirksam werden, um die Form durch die Unform, um die Wahrheit durch Schein und Wunder zu überwältigen. Nur ein starkes Maß von innerer Regsamkeit, von sittlichem Ernst, von Stolz und beharrlichem Mut vermag den Menschen völlig auf sich selbst zu stellen, um das Leben aus sich in ein Wesenhaftes, in ein Wahres, Sinnvolles zu gestalten. Für Menschen trägen Herzens belebt sich die Wirklichkeit nie als ein innerer Wille zur Gestalt, für sie ist die Wahrheit nicht die Aufgabe, sondern immer nur ein Gegebenes, sie ist ihnen ein autoritativ Verwahrtes, das man so oder anders anerkennt oder nicht anerkennt, je nach der Tradition, in der man geboren wurde. Wo aber die Wahrheit von den Menschen als ein die Geistesbewegung von außen Einschränkendes, Bindendes aufgefaßt wird, muß der göttliche Trieb zur Wahrheitsgestaltung von innen her notwendig völlig erlahmen. Nun erkannte aber Shaftesbury, — und es war dies eine für seine Untersuchung äußerst wichtige Beobachtung — daß es keine Schwäche unter den Sterblichen gibt, die nicht von irgendeiner Menschenklasse berufsmäßig kultiviert und ausgebeutet wird. Advokaten und Ärzte kommen für unseren Zusammenhang weniger in Betracht, für die Priesterschaft aber ist es eine Existenzfrage, daß die Menschen nicht aufhören, als große Kinder das Unverstandene, Außerordentliche anzustaunen, daß sie fortdauernd an Wunder glauben, daß sie stets fanatisierungsfähig bleiben und daß sie nie auf den Gedanken kommen, die Wahrheit als eine Aufgabe in sich selber und im Leben zu suchen. Und so ist man bemüht, ein künstliches Halbdunkel zu schaffen, in dem sich nur undeutliche Umrisse der Dinge zeigen, und das der frommen Phantasie deshalb den weitesten Spielraum gibt; durch Pomp und feierlichen Ernst erfüllt man die Seelen mit Staunen, paralysiert das Denken durch eindrucksvolle Mystik und gibt allen Veranstaltungen den Anschein einer unaussprechlichen Bedeutung. Jedenfalls waren das Halbdunkel und die Feierlichkeit schon immer wirksamste Mittel der Hypnose, wie sich auch Betrüger und Propheten aller Art von je den Erfolg sicherten, indem sie sich so tief in Würde einhüllten, daß jeder Zweifel wie ein Frevel erscheinen mußte. Um endlich das Volk fanatisierungsfähig zu erhalten, ist die Priesterschaft genötigt, den Fortschritt der Bildung zu bekämpfen, oder sie muß zum mindesten zu verhindern suchen, daß die Bildung für die Gläubigen lebendig

werde; denn „Bildung“ bedeutet eine Vielheit von Ideen, und wir sahen, daß die innere Erregung, wo sie sich in eine solche Vielheit von Ideen zu ergießen vermag, nie als Fanatismus sich betätigen kann.

Es ist kein Zweifel, im Innersten haßt Shaftesbury die Klerisei. Es ist der Haß des Mannes, der in der Hierarchie und ihrem Aufgebot die Erzfeinde jener Vorurteilslosigkeit der Weltbetrachtung erkannt hat, aus der allein die Wahrheit in Existenz zu treten vermag. Es ist das Feuer jenes Hasses gegen den Klerikalismus, den wir so oft bei tief religiösen Menschen antreffen, weil es ihnen deutlich geworden ist, daß es auf Gottes Welt nichts gibt, das dem religiösen Leben einen größeren Schaden zufügte als das Priestertum mit seiner heillosen Vermengung göttlicher und weltlicher, politischer und religiöser Dinge, mit seiner Aufbietung von Himmel und Hölle und seiner systematischen Kultivierung von Unwissenheit und Aberglaube, um sich in Macht und Ansehen zu erhalten. Man hört das „Ecrasez l’infâme!“ in Shaftesburys Zeilen anklingen, auch wo oder gerade wo er das Gegenteil zu sagen scheint. Die Kleriker in England und in Europa überhaupt fühlten den „Spott“, und man war um so empfindlicher, je mehr man sich dadurch des Ungereimten, der Unform der Dinge bewußt wurde. In seinen Essays über die „Characteristics“ behandelt der Theologe John Brown Shaftesburys „Test of ridicule“ als den wichtigsten Gegenstand an erster Stelle, und er kommt zu dem Schluß, daß diese Methode der Wahrheitsprüfung „jeder vernünftigen Grundlage entbehre“. Leslie Stephen hingegen urteilt: „He compresses into this axiom the theory practically exemplified by the Deists and their pupil, Voltaire, and he gives the best defense that can be made.“ — Wenn an irgendeinem Punkte, so ist es hier nötig, sich die Zeitverhältnisse zu vergegenwärtigen, um Shaftesburys Fühlen und Denken zu verstehen. Man erinnere sich der unverantwortlichen Haltung des englischen Klerus in jener für Europa so kritischen Zeit der letzten englischen Revolution; man erinnere sich auch, daß es das Frankreich, das Italien und Österreich des 17. Jahrhunderts war, das Shaftesbury durchzogen hatte, um sich über die Dinge der Welt zu unterrichten. Ein Bild jesuitisch-absolutistischer Tyrannei bot sich dem Reisenden allerorten, das Menschliche war zur Unnatur verzerrt in Gesellschaft, Staat und Kirche. Hier kam es darauf an, die Reaktion der Natur, des vernünftigen Instinktes zu erwecken. Das tat Shaftesbury, und es ist kein Wunder, daß er gerade darin so stark auf Frankreich wirkte, teils direkt, teils durch seinen Schüler Bolingbroke, der das Ironisch-Satirische des Meisters besonders pflegte. Man nahm den Kampf gegen die Hierarchie und den öffentlichen Gesamtzustand auf als einen Kampf für die Wahrheit, für die Natur, für die Vernunft.

Da die Gedankenenergie der Aufklärung nicht zum wenigsten aus Shaftesburys Philosophie geflossen ist, soviel wie diese auch enthält, was über die Bestrebungen jener Epoche hinausweist, gaben wir gleich am Eingang einem anerkannten Historiker das Wort, der das Urteil der heutigen öffentlichen Meinung über die Männer jener Zeit und ihre Verdienste um den Kulturfortschritt als ein höchst ungerechtes nachweist. Aber zeugt es, wenn wir insonderheit die französischen Aufklärer ins Auge fassen, nicht trotzdem von einem schweren sittlichen Mangel und einer gottlosen Gesinnung, daß diese Literaten und Philosophen des Hasses voll die Schale ihres Spottes scheinbar wahllos ausgossen über all das, was uns durch die Grundgefühle und Grundnotwendigkeiten unserer Existenz als geweiht erscheint? Eben diese Frage hat man häufig Shaftesbury gegenüber aufgeworfen, und da er nicht nur sich selbst zu verantworten hat, sondern auch noch mitverantwortlich gemacht wird für jene haßerfüllten Angriffe der französischen Philosophie auf Staat und Kirche, so lassen wir hier noch einen Philosophen zum Worte kommen, dessen Urteil einiges Gewicht haben dürfte. Hegel[1]) sagt von dieser französischen Aufklärungsphilosophie: „Ihr Substantielles ist der Angriff des vernünftigen Instinkts gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Positive der verhölzerten Religion.“ Dies Positive war nach Hegel geradezu das Negative der Vernunft. „Der religiöse Zustand mit seiner Macht und Herrlichkeit, Verdorbenheit der Sitten, Habsucht, Ehrgeiz, Schwelgerei ist zu betrachten; Ehrfurcht wurde doch gefordert. Es war der ungeheuerste Formalismus und Tod, in den die positive Religion, ebenso wie die Bande der menschlichen Gesellschaft, Rechtseinrichtungen, Staatsgewalt übergegangen war. Die französische Philosophie ging ebenso gegen den Staat. Sie haben die Vorurteile und den Aberglauben, besonders die Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft, das Leben der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargestellt und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung und dem Hasse der Welt preisgegeben, den Geist und das Gemüt zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geistes dagegen gebracht. Wir haben gut den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmigkeit, die Tyrannei, die sich ihres Raubes

1) Gesch. d. Philos. III, 514ff.

beraubt sieht, jetzt kann der Schwachsinn sagen, sie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, — der schmählichste Aberglaube, Pfaffentum, Dummheit, Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichtumverprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern bei öffentlichem Elend! Welcher Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener, so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es als ein göttliches Recht ansah, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volkes zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging ins Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, und ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens und des Gedankens.“ — Und wodurch wurde diese ganze Welt der Ungerechtigkeit zusammengehalten? Durch den Respekt!

„Ehrfurcht wurde doch gefordert,“ sagt Hegel; doch, trotz aller Unwürdigkeit. — Die Ehrfurcht ist das innerlich verbindende, adelnde Element aller menschlichen Bildung und menschlichen Bildungen; denn sie hebt das Einmalige und einzelne in ein Ewiges an Beziehung und Bedeutung. Ehrfurcht ist das Gefühl der Achtung vor den großen Lebensrealitäten, vor der Wahrheit. Das Staunen des Kindes wird zur Ehrfurcht des Mannes. Das Kind staunt über ein großes Unverstandenes, ohne daß es den Willen oder die Fähigkeit besäße festzustellen, ob es auch ein wirklich Großes sei, was in dem Unverstandenen sich verbirgt. Die Ehrfurcht des reifen Mannes gilt dem Großen als einem Erhabenen, einem Würdevollen, einem wesenhaft Erhabenen und Würdevollen. Darüber zu entscheiden, wo kindliches Staunen aufhört und die Ehrfurcht des Mannes beginnt, hieße die Grenze von Schein und Wesen bestimmen. Das Leben zeigt uns meist ein Ineinander; Schein und Wesen durchdringen sich, und so mischen sich auch Staunen und Ehrfurcht. Die Mischung bezeichnen wir wohl als „Respekt“. Den Respekt in seine Bestandteile auflösen heißt darum auch soviel als Schein und Wesen unterscheiden. Somit handelt es sich hier um eine Kardinalaufgabe der Philosophie. Shaftesbury verlangt eine voraussetzungslose Philosophie, was er aber vor allem zurückweist als Voraussetzung des Denkens, das ist eben der Respekt. Dem Respekt hat er den Krieg erklärt, eben weil er auf Schein und Wesen sich zugleich beziehen kann und weil er die klärende Untersuchung als ein Sakrileg von sich und von dem Gegenstande seines Interesses ferne hält. Philosophieren heißt darum für Shaftesbury, durch Analyse des Respektes zu den Realitäten vordringen; es muß sich in der Untersuchung erweisen, was wesenhaft und wesenlos, was Staunen und was Ehrfurcht

sei. Und so kann also auch die Ehrfurcht, d. h. das was sich als solche gibt, in keinem Falle als eine Voraussetzung philosophischer Prüfung angesehen werden; denn sie ist ja jedesmal ein erst zu Erweisendes. Eine Philosophie, die die Ehrfurcht zur Voraussetzung hätte, könnte Poesie, könnte Theologie oder Religion sein, echte Philosophie wäre sie nie. Das heißt aber wiederum soviel, daß sich schlechterdings nichts vor den Anfang der philosophischen Untersuchung stellen kann, um mit dem ungeprüften Anspruch ein Wesenhaftes zu sein, Ehrfurcht von uns zu fordern.

Wir stellten bereits Shaftesbury mit Sokrates zusammen, und tatsächlich führt jener den Stammbaum seiner Philosophie auf diesen zurück. Könnte Shaftesbury nicht auch durch Sokrates angeregt worden sein für seine Methode der Philosophie, die Methode der Wahrheitsgewinnung? Nehmen wir seine philosophischen Tagebücher zur Hand, in denen er für sich selbst eine Philosophie, eine Lebens- und Weltanschauung gewann, so finden wir, daß sie alle in der Form des Selbstgesprächs gehalten sind. Er sucht die lebendige Form wesenhaften Seins, die Wahrheit, den Logos, auf dem Wege des Dialogs. Man kann sagen, die zwei Seelen in ihm besprechen sich, sie argumentieren, es ist eine Auseinandersetzung zwischen der Real- und der Idealnatur. Und war nicht für Sokrates der διαλογισμός der Weg zum Logos? Mit dem διαλογισμός aber verband Sokrates das, was er als seine „Ironie“ bezeichnete, und hier haben wir tatsächlich die Wurzel der vielumstrittenen Shaftesburyschen Lehre, von seinen deutschen Gegnern dahin formuliert, daß ihm der „Spott“ als der Prüfstein der Wahrheit gelte.

Die Ironie ist verstellte Unwissenheit oder Zustimmung, um die Person oder die Anschauungen eines andern um so wirksamer zu verspotten. Sokrates spielte im Gespräch die Rolle eines Unwissenden oder Zustimmenden, um den andern zunächst überhaupt zum Denken zu veranlassen und ihn zu nötigen, seine Gedanken irgendwie in Begriffen aus sich herauszusetzen. Indem er im Fragen nicht locker ließ und den andern zur Konsequenz zwang, mußten mit Notwendigkeit die innern Unklarheiten und Widersprüche zutage treten, und was als unentwickelte Wahrheitserkenntnis in dem einzelnen lag, wurde auf diese Weise zur Entfaltung gebracht. — Das Ironische in dem allgemeinen Sinne der oben gegebenen Definition lag bei Sokrates nur in dem ersten Teile seines Verfahrens. Sein Ziel war nicht der Triumph der Verspottung, sondern die Wahrheit. Wurde überhaupt etwas „lächerlich“ bei dieser Methode, dann war es die zutage geförderte Inkonsequenz. Der Unterredner selbst aber konnte sich nicht verspottet fühlen, wenn er diese Inkonsequenz hinter sich zurückließ und mit Sokrates gemeinsam zu der Wahrheit vordrang. Die Wahrheit aber

war für den Philosophen in den gemeinsamen Begriffen enthalten, und zwar handelte es sich für ihn vor allem um sittliche Begriffe, wollte er doch für sich und seine Mitbürger die nötige Form finden, um die immer mehr äußerlich wie innerlich sich zersetzende athenische Welt vor dem Chaos zu bewahren. Wir haben schon darin an einer früheren Stelle eine bedeutsame Ähnlichkeit — und zwar ist es die bedeutsamste — zwischen Sokrates und Shaftesbury erkannt.

Shaftesbury bildete die Methode des Sokrates weiter aus, indem er den ironischen Faktor stärker in Aktion setzte. In seiner Bemühung, das Wesen des Ironischen und die Ursache seiner Wirkung sich klarzumachen, wurde er durch Beobachtungen unterstützt, die ihm aus einem eingehenden Studium der antiken Kultur erwuchsen. Er fand, daß in dem griechischen Geistesleben Ironie und Humor eine bedeutsame Rolle spielen. — In der deutschen Romantik weist der Begriff des Ironischen auf die Souveränität hin, mit der der Künstler sich über seinen Stoff und mit der der geniale Mensch überhaupt sich über die Dinge erhebt. Eine stolze Überlegenheit des Subjekts über das Objekt läßt sich hier beobachten. Selbst einen objektiven, den einzelnen zur Anerkennung nötigenden Wertzusammenhang will schließlich das geniale Individuum nicht mehr gelten lassen in dem berauschenden Gefühle seiner Überlegenheit dem Stoffe des Lebens gegenüber. Indem wir hier bei der Lehre von der Relativität der Werte angelangt sind, sehen wir die „Ironie" das direkte Gegenteil von dem bewirken, wozu sie von Sokrates verwandt wurde. — Die Tendenz, sich über die Dinge zu stellen, ist allerdings bereits in dem ursprünglichen Wesen des Ironischen angelegt. Nur von einem gegen die Umgebung erhöhten Standort aus kann sie erfolgreich in Wirkung gesetzt werden, bewegt sie doch die Materie zusammen mit den Bekundungen des Redegenossen völlig nach eigenem vorgedachten Plane zu einer gewünschten Schlußwirkung hin, in der alle die einzelnen Momente willig oder unwillig ihr dienstbar werden. Individualismus und Aristokratismus kommen in dem philosophischen und künstlerischen Motiv der Ironie zu bezeichnendem Ausdruck, und in ihr feiern sie schließlich auch ihre Orgien.

Die Ironie ist ein typisch Griechisches. Die Tendenz sich über die Dinge zu stellen, ist nicht nur in dem Wesen der Ironie, sondern auch in der geistigen Art des Griechen angelegt. Es gehört zu seinem tiefsten Wesensdrang, Herr der Dinge zu werden. Diese Herrschaft, die wir auch als innere Freiheit bezeichnen können, war ohne Frage das Ideal, dem die hellenische Kultur zustrebte in ihren bedeutendsten Vertretern. Wo der Individualismus sich überspannte, schlug die Freiheit naturgemäß in Willkür um. Das zeigt sich in der sophistischen Ironie. Machte Sokrates im

Gegensatz zu den Sophisten die Ironie in einer Einschränkung einem hohen sittlichen Zwecke dienstbar, so ward für Aristophanes die Selbstüberhebung, die Täuschung und Selbsttäuschung der Sophisten zu einem willkommenen Gegenstand der Verspottung. Er fühlt die Disproportion, die durch die Selbstüberhebung des Individuums in der überspannten, entarteten Ironie entsteht, als ein Komisches und steigert sie zu dem Effekt seiner Bühne. Aristophanes verspottet den Sokrates zusammen mit den Sophisten, hatte er doch anscheinend dieselbe Methode wie jene. An dieser Stelle wird deutlich, wie sich für Shaftesbury die Sokratische Ironie als Methode der Wahrheitsgewinnung erweitert durch das Moment des Humors. Er gibt den Bericht wieder, wie Sokrates selbst in das Theater kommt, um sich das Stück anzusehen, in dem er verspottet wird, und wie er sich wohlgelaunt den Blicken des Publikums darstellt, damit man das Original mit der Karikatur vergleichen könne. Sokrates hatte Sinn für den Humor der Komödie, und er brauchte ihn nicht zu fürchten, weil kein Falsch, kein Mißgestaltetes in ihm war. An andern Stellen zeigt Shaftesbury mit Ausführlichkeit, wie Epos, Tragödie, Parodie, Komödie und überhaupt alle die verschiedenen Literaturarten in einer natürlichen Entwicklung der Dinge erschienen, indem sie verschiedene Funktionen in dem Gesamtprozeß des geistigen Lebens erfüllten. Deutlicher als in der geschichtlichen Lebensbewegung kommen in der Höhe der poetischen Freiheit die verschiedenen Lebenstendenzen als ein Formales in ihrem Wirken und Gegenwirken zur Erfassung, wie sich auch hier das Streben auf einen Ausgleich klarer als ein Wirken von Form auf Form darstellt. Die Tragödie steigert mit Hilfe von Kothurn, Maske, Pathos und Geste alle Maße des Vorstellens und Fühlens ins Erhabene, um Schauer und Ehrfurcht zu erwecken; in der Komödie tritt die Reaktion der realen Lebensform ein, und durch ihren Humor und ihre Satire wird die Kongruenz der tragischen Dimensionen und Verhältnisse mit den Maßen des Lebens erprobt. „Every thing which might be imposing, by a false Gravity or Solemnity, was forced to endure the Trial of this Touchstone. Manners and Characters, as well as Speech and Writings were discussed with the greatest freedom. Nothing could be better fitted than this Genius of Wit, to unmask the face of things and remove those *Larvae* naturally formed from the Tragic Manner, and pompous style, which had preceded.“[1]) Nichts ist geschickter die Maske von dem Gesicht des Lebens, von dem Gesichte der Wahrheit zu nehmen als der Humor! Wir begreifen diese Überzeugung des Philosophen völlig, nachdem wir uns mit allen nötigen Voraussetzungen seiner Weltanschau-

1) I, 246.

ung bekannt gemacht haben. Von den Beziehungen zwischen Tragödie und Komödie schaut Shaftesbury hinweg auf die erweiterte Bühne des Lebens. Was sich in der Kunstform auf engem Raume den Blicken zeigt, ist nichts als ein Reflex der Energien, die die Welt bewegen, es ist ein Lebensgesetz, das in der Komödie wirksam wird; ihr Begriff erweitert sich, und sie umfaßt die ganze Lebensbewegung. Shaftesbury empfand den Humor des Weltlaufs, der sich darin offenbart, daß die auf Kothurnen im wallenden Gewande tragödialer Erhabenheit einherschreitenden Wichte, die zu Popanzen aufgeblähten Nichtse, die als Autoritäten sich aufspielenden Hohlköpfe und die bramarbasierenden Feiglinge fort und fort vor aller Augen in ihr Nichts zusammensinken.

Welch hohe Kulturaufgabe die Komödie zu erfüllen imstande ist, erhellt, wenn wir bedenken, daß nicht nur reine Phantasiegestalten des Dichters der Lächerlichkeitsprobe auf der Bühne unterworfen werden können, sondern auch Zeitgenossen, die das öffentliche Leben in starkem Maße zu beeinflussen imstande sind, und denen gegenüber es von höchster Wichtigkeit ist, daß man sich von ihrer Echtheit überzeugt. Dasselbe gilt auch von den illustrierten humoristischen Journalen. Immer kommt es freilich darauf an, daß in dem Hintergrunde einer solchen Kunst eine große von sittlichem Ernst getragene Weltanschauung stehe, wie es bei Shaftesburys Lehre von der Bedeutung des Ironisch-Humoristischen und dessen Anwendung im Interesse der Wahrheit der Fall war.

Es ist nun die Überzeugung des Philosophen, daß es für die Gesamtkultur einen unendlichen Gewinn bedeutete, wenn die Gerechtsame des Humors über das ganze Leben ausgedehnt würde. Können Dichter und Künstler der Wahrheit solch große Dienste leisten, indem sie der Mißgestalt, der Lüge gegenüber die Wesensform des Seins in das fühlende Bewußtsein der Menschen heben, warum sollen nicht auch andere, die den Willen und die Kraft zur Wahrheit in sich tragen, die Probe der Lächerlichkeit üben an den Göttern auf tönernen Füßen, an den Idolen, die sich als Ideale drapieren, an aller hohlen Erhabenheit? Der Philosoph denkt jedoch keineswegs daran, die Lächerlichkeitsprobe zur allgemeinen Übung zu empfehlen. Er wendet sich in seinen Schriften ja überhaupt nicht an die Massen, sondern an jene gerade damals in der Entstehung begriffene Klasse der Intelligenz, die an Stelle der Theologie die Kulturführung übernommen hatte, und als deren vornehmster Repräsentant Shaftesbury anzusehen ist. Wer in weiterem Kreise den Humor der Wahrheit dienstbar machen will, muß ein feines Empfinden für das Schickliche besitzen. Urbanität nennt es der Philosoph. Er erinnert auch an den „sensus communis", der ihm ja ein Sinn für die Maße alles Menschlichen

ist, ein Gefühl für die geistige Gegenwart des Ganzen im einzelnen, ein sittlicher Takt, eine vornehme kosmisch gestimmte Weitherzigkeit, eine Humanität, die allen kleinlichen, verwirrenden Eifer ausschließt.

Von einer in dieser Weise durch Humanität gestimmten Ironie, von einem kosmisch bestimmten Humor also erwartete Shaftesbury so Großes für die Wahrheit. Da wir Menschen, nach der Überzeugung des Philosophen, als Teile der großen Weltharmonie so organisiert sind, daß die natürlichen Proportionen von uns als wahr, schön und gut empfunden werden, so handelt es sich zunächst nur darum, daß alles entfernt werde, was eine ruhige Wirkung stören könnte. Kommt sie zustande, wird der Naturwille, die Naturform in uns als Kriterium lebendig, so verfällt die mit Prätension auftretende Mißform rettungslos dem vernichtenden Lachen, und der Sieg der Wahrheit, der Form ist gesichert. Kein Gebiet menschlichen Lebens und Denkens sollte sich verschließen dürfen gegen diese freimütige, heitere Betrachtungsweise. „That which can be shewn only in a certain Light is questionable. Truth may bear all Lights.“ Gerade den sogenannten „ernsten“ Angelegenheiten des Lebens gegenüber hielt es Shaftesbury für doppelt geboten, daß man reichlich Luft und Licht zulasse, um sich vor Täuschung zu bewahren. Was uns am meisten die Augen hält, das ist ja eben jene Düsterkeit geheimnistiefen, würdevollen Ernstes, jenes wohlberechnete Halbdunkel, das Unverstandene, Mysteriöse, das imponierend Große in Sprache und Geberde und jene die Gedanken und Sinne überwältigende, zauberhaft wirksame zeremonielle Feierlichkeit. Da tritt alsbald unsere unaustilgbare Neigung zum Staunen in Wirksamkeit, und wir sind wie große Kinder. In dem dumpfen Gefühl eines Großen, Unerforschlichen schließen wir die Augen und stellen alles Denken ein, während ein einziger Versuch, die Dinge in voller Tageshelle voraussetzungslos zu prüfen, uns bald die Täuschung erkennen ließe. Es kommt nur darauf an, daß der Bann gehoben wird, der uns des Gebrauchs unserer Sinne beraubt. In dem Augenblick, da wir aus der Hypnose erwachen, bewegt sich für uns das Leben in seinen Gelenken, wir spüren seine Struktur, d. h. wir spüren die Wahrheit und das Lächerliche der Prätension.

Wir lachen. Lächerlich aber wirkt die Erkenntnis der Täuschung, die Demaskierung der Prätension, wo und wie immer sie sich ereignen mag, weil das Mißverhältnis zwischen Anspruch und Wesen, zwischen Schein und Wahrheit offenbar wird. Doch, ist es lediglich die zutage tretende Tatsache dieser Diskrepanz, die uns zum Lachen reizt, und ist mit dem bloßen Faktum des Triumphes der Wahrheit über den Schein, des Wesenhaften über die Prätension bereits ohne weiteres das Gefühl der Genug-

tuung gegeben, das einen wesentlichen Faktor des ästhetischen Genusses in der Komödie bildet? Wir wissen es, daß in der Weltanschauung Shaftesburys die Wahrheit als die sich betätigende Wesensform, die in Aktion gesetzte Einheitsform gedacht ist. Unser Selbstgefühl aber, und das heißt unser Glücksgefühl, steigt genau in dem Maße, in dem diese in uns und durch uns lebendige Form sich durchsetzt der Welt gegenüber. — Es ist dies ein Satz von allgemeiner Geltung. — Die Überwältigung einer täuschenden Scheinform, bei der der Formtrieb unseres Wesens zu einer erhöhten Tätigkeit genötigt wird, erzeugt darum auch ein erhöhtes Selbst-, ein erhöhtes Glücksgefühl. Die Entlarvung des Heuchlers, die Demaskierung des Scharlatans ist unsere Tat, wir selbst restituieren die Wesensform an Stelle der Trugform. Mit diesen Reflexionen befinden wir uns auf dem Wege einer psychologischen Erklärung unseres Problems, und wir dürfen so vielleicht noch am ehesten zu einem vollen Verständnis für Shaftesburys Vorstellungsweise gelangen.

In dem Wahrheitsbegriff des Philosophen und in der aus ihm sich ergebenden Lehre, wie das Echte und Wahre zu erproben sei, ist keineswegs irgendein Geheimnisvolles seiner eigenen Zutat. Seine Anschauung enthält nicht mehr Mysterium als das Leben selber, dem sie entnommen ist. Das ist ja gerade ein Kennzeichnendes für Shaftesbury, daß er nie ein Metaphysisches rein von außen hinzubringt. Was seine Weltanschauung an Metaphysik enthält, ist stets auch von dem Boden der Erfahrung aus zu erreichen oder zu begreifen. Shaftesbury mutet uns nie ein psychologisch Unverständliches zu. Es soll uns dies für unsere gegenwärtige Frage deutlich werden, indem wir den oben eingeschlagenen Gedankenweg etwas weiter verfolgen. — Das Problem vor uns kann auf drei wesentliche Faktoren reduziert werden: das Echte, das Falsche und das Lächerliche. Wir erinnern uns, daß durch diese drei Momente auch der Witz oder die komische Anekdote charakterisiert wird. Indem wir die innere Struktur des Witzes und in ihr den psychologischen Grund des Lächerlichen genauer beachten, wird uns Shaftesburys Anschauung um so klarer, und zwar in ihrer Einheit von Metaphysik und Erfahrung. Ein Bild, das Bradley Gilman in einem Artikel des „International Journal of Ethics"[1] gebraucht, um die Psychologie des Witzes zu erklären, kann uns den Weg kürzen. Die Behauptung einer unbezweifelbaren Tatsache vergleicht Gilman mit einem Kreise, der einen Mittelpunkt hat. Der Witz oder die komische Anekdote ist eine Ellipse mit zwei Mittelpunkten. Diese beiden Mittelpunkte mögen nun mit den beiden Polen einer elektrischen Batterie

1) Vol. XIX, 494.

verglichen werden. Das Interesse des Hörers oder Zuschauers — denn es läßt sich auch an eine komische Handlung denken, die sich vor unseren Augen vollzieht — wird bis zu dem Punkte der in dem Witze oder in der Handlung enthaltenen Absurdität, bis zu dem Punkte des Trugs geführt und da gewissermaßen plötzlich sich selber überlassen, als an einem der beiden elektrischen Pole; aber alsbald springt es dem Funken gleich nach dem anderen stärkeren Pole der feststehenden Tatsache, und automatisch erfolgt die Entladung des Lachens. Ein guter Witz nötigt uns das Experiment mehrmals zu versuchen, und jedesmal, wenn wir an den bestimmten Punkt kommen, springt der Funke ab. Daher die in Abständen sich folgenden Lachwellen, wenn vor einem größeren Publikum ein Witz oder eine gute Anekdote dieser Art zum besten gegeben wird. — Solange der Trug allein bleibt als Mittelpunkt seines Kreises, haben wir es eben lediglich mit Trug zu tun. Setzen wir allerdings das Wort „Prätension“ ein und nehmen wir es genau mit dem Begriffe, so läßt sich sagen: jede Prätension ist an sich schon der Anlage nach eine Ellipse mit zwei Mittelpunkten. Der „Witz“ ist bereits in ihr enthalten. Hätte sie nur einen Mittelpunkt, dann deckte sich ja Schein und Wesen, und es könnte von „Prätension“ nicht mehr gesprochen werden. Zur Prätension gehört also notwendig ein Doppeltes, das sich auch als die Verbindung eines Positiven und eines Negativen mit vertauschten Rollen bezeichnen läßt. Um den innern Widerspruch nach außen treten zu lassen, bedarf es, im Sinne des gewählten Bildes zu sprechen, nur der nötigen Rotation. Gewiß, was wir zunächst sehen, ist nicht die Ellipse, sondern nur der Kreis des Scheins, der sich uns als Wesen gibt, und manche werden in einer gegebenen Prätension überhaupt nie mehr als eben diesen einen Kreis gewahren. Wäre es anders, d. h. zeigten sich beide Kreise jedem Auge gleichzeitig, dann könnte das Ganze von vornherein ein Witz sein, aber jedenfalls wäre es keine Prätension in ernsthaftem Sinne. Die Entdeckung der Prätension als solcher, die den Lacheffekt auslöst, ist erst möglich, wenn Sein und Schein sich zu einer einheitlichen Bewegung verbinden. — Nun ist es uns bereits geläufig, von dem „Kreis“ unserer Erfahrung zu sprechen. Dieser Kreis der Lebenserfahrung, dessen Mittelpunkt und Einheit mit dem Bewußtsein gegeben ist, enthält nach Shaftesburys Philosophie die Wahrheit, genauer, er erzeugt die Wahrheit durch seine Bewegung. Shaftesburys Forderung besteht nun darin, daß wir diesen lebendig sich bewegenden Kreis unserer Erfahrung heranbringen an die gravitätisch-stabile Prätension, um sie zugleich in Bewegung zu setzen. Wesen und Schein, Wahrheit und Lüge bildeten dann zusammen jene Ellipse des Witzes, wo von der umlaufenden Denkenergie an dem gegebenen Punkte mit Naturnotwendig-

keit der Funke abspringt, d. h. wo die Prätension als Prätension sich in ihrer Lächerlichkeit erweist.

Die größte Gefahr droht also der Prätension von der Bewegung, d. h. von einer Bewegung um die Achse der Lebenstatsache. Es muß ihr deshalb daran gelegen sein, sich mit allen Mitteln vor dieser Bewegung, vor dieser „Rotation“ und ihren Folgen zu schützen. Das stärkste Schutzmittel, das sich ihr bietet, ist die Gravität. Die Gravität schafft durch die hypnotisierende Energie ihres Wesens eine Zone der Starrheit um die Personen und Gegenstände ihres Schutzes. Nur so können wir die in der Geschichte so oft wiederkehrende Erscheinung erklären, daß die Menschen durch größte Absurditäten betrogen werden. Die durch die Gravität erzeugte Hypnose können wir Respekt nennen. Als „Respekt“ bezeichneten wir früher schon jenen seelischen Zustand, der sich keine Rechenschaft darüber gibt oder geben kann, ob er durch eine echte Größe oder eine Scheingröße hervorgerufen worden ist; es mag sich um Staunen, es mag sich um Ehrfurcht handeln. Erklärte Shaftesbury diesem Zwitterding des Respektes den Krieg, so sahen wir bereits, daß dies der Forderung einer Prüfung der Dinge auf ihre Substantialität gleichkam. Da nun aber alles Große in einer gewissen Höhe überwältigend auf uns wirkt als ein Ernstes, ein Erhabenes, als ein unsere Kraft und unsere ganze Existenz Überragendes, so daß unser Denken völlig im Gefühle untergeht: eben darum ist es doppelt versuchlich und doppelt verhängnisvoll, die Wirkung des Großen durch einen Schein der Erhabenheit, durch einen künstlichen Ernst, durch Gravität zu erzeugen. Doppelt versuchlich, weil hier dem Egoismus der Weg zur Macht offen liegt, ein Weg, der fast immer zum Ziele führt; doppelt verhängnisvoll, weil durch diesen künstlich-listvollen Ernst nicht allein die innere Regsamkeit, der göttliche Wahrheitstrieb im Menschen gelähmt wird, sondern weil auch notwendig daraus eine über das ganze Lebensgebiet sich erstreckende und bis in das Allerheiligste unserer Ideale reichende fluchvolle Verwirrung von Schein und Wesen, von Trug und Wahrheit erstehen mußte und in der Tat auch seit je erstanden ist.

Die Gravität ist damit als der gefährlichste Feind der Wahrheit erkannt, sie ist der Urbetrug, der größte und verhängnisvollste Betrug, der gedacht werden kann. Die Gravität ist überhaupt der Kern des Betrugsbegriffs. „Gravity is of the very essence of Imposture“, sagt Shaftesbury. Hinter die schützende Maske der Gravität flüchtet sich der Schwache, der Feige, der Falsche, flüchten sich alle die, die in der frischen, freien Lebensbewegung das Kümmerliche ihres Wesens, ihre Erbärmlichkeit, die Verworfenheit ihrer Absichten verraten würden. Es wird aber der Schutz der Gravität mit

dem Leben bezahlt; denn die bergende Form wird auch für den Harmlosen mit Notwendigkeit zur tötenden Formel. Die Gravität ist ein Mechanismus, erfunden zum Betrug; Mechanisierung des Lebens aber bedeutet Aufhebung der Freiheit, der Selbstbestimmung, bedeutet Tod. Shaftesbury sieht hier viel tiefer als La Rochefoucault, der von der Gravität sagt, sie sei ein „Geheimnis des Körpers, die Mängel der Seele zu decken“. Gewiß, es ist eine feine und richtige Beobachtung des Franzosen, der Engländer jedoch erkennt mit scharfem Blick die Gravität als einen verhängnisvollen zentralen Faktor in den Zusammenhängen der geistig-sittlichen Welt, und aus dieser Erkenntnis ergab sich für ihn die Aufgabe, einen gegenwirkenden Faktor aufzufinden und ihn als solchen lebendig werden zu lassen. Darum eben setzt Shaftesbury dem starren und Starrheit bewirkenden Ernst den beweglichen und Bewegung erzeugenden Humor entgegen. Wie die Musik, ein wogendes Meer von Tönen, die Seele auflöst in das Mysterium ihrer Bewegung, so setzt der Humor die Kräfte unseres Innern in freies Spiel, er lockert und löst die Organe unseres Fühlens und Erkennens und läßt sie gegeneinander und an den Objekten sich versuchen. Als Element der Bewegung umfließt er die Gegenstände, löst sie aus ihrer gewohnten Fassung und bewegt sie in neckisch-heiterem Kräftespiel nach allen Seiten, um Gestalt und Gewicht zu erproben. Nur Trug und Mißgestalt haben diese Bewegung zu scheuen, die Wahrheit aber wird in ihrer Echtheit, in ihrer Größe und Schönheit nur um so klarer erkannt werden. „Nothing is ridiculous except what is deformed: Nor is anything proof against Raillery except what is handsome and just.“

Eine Bewegung zu erzeugen, bei der die Gelenke der Dinge in Aktion traten und so die Natur, die Wesensgestalt sichtbar wurde, darauf kam es Shaftesbury an. Was durch diese Bewegung seinen Halt verlor in der Achtung der Menschen, mochte fallen, das Echte und Wahre fühlte er in sicherer Entfaltung aus den Tiefen der Welt. Aus dem Innern des Lebens sah er die Wesensform der Dinge erwachsen, und sie als die Form, als die Wahrheit in das allgemeine Bewußtsein zu heben, ist ihm die ideale Aufgabe der Philosophie. Und so mag auch die von Shaftesbury gelehrte Ironie als ein wesentliches Stück der Philosophie angesehen werden.

Shaftesbury konnte darüber nicht im Zweifel sein, daß er durch eine solche Lehre die Feindschaft weiter Kreise notwendig gegen sich erregen mußte. Man klagte ihn an, daß er die Religion verlästere und daß er an den Grundfesten der menschlichen Existenz rüttle. Der Philosoph mochte seine innere Ruhe wohl bewahren; denn er kannte eine Wahrheit, die durch seine Lehre nicht erschüttert wurde. Er kannte

eine Religion der Ehrfurcht, die sich majestätisch erhob über allen Theologenstreit.

Das also lehrte Shaftesbury, und damit gab er in England und sodann aber vor allem in Deutschland solch großen Anstoß. Der Klerus klagte den Philosophen in leidenschaftlicher und z. T. maßlos gehässiger Weise an. Man fühlt es an manchen von diesen Ausbrüchen, daß hier noch etwas ganz anderes im Spiele ist als der Eifer um die Religion. Es liegt in der Natur der Sache, daß Gravität mehr unter Klerikern angetroffen wird als in irgendeinem anderen Stande. Die Gravität aber fühlte sich hier ihrem Todfeinde gegenüber. Sie sträubte sich dagegen, in „Rotation" versetzt zu werden, weil sie die gefährliche Nähe der Lächerlichkeit empfand. Rein sachliche Erwägungen mochten allerdings zu dem Schlusse gelangen, daß diese Lehre jedenfalls einen Wahrheitsbegriff zur Voraussetzung hatte, dessen Inhalt sich wesentlich unterschied von dem des christlichen Wahrheitsbegriffes, ja man glaubte, daß durch sie ein Schlag gegen das Christentum geführt werde, auch wenn man zugab, daß es dem Philosophen ernstlich um die Wahrheit zu tun sei. Die meisten Fragen, um die es sich hier handelt, dürften ihre Erledigung finden durch die Beantwortung der einen Hauptfrage: Was ist das Wichtigere, ob etwas „wahr" oder ob es „christlich" ist? Mit der Stellung der Frage ist bereits die Antwort gegeben. Ist aber das Christentum die Wahrheit, dann kann es durch die Zerstörung von Schein und Trug und durch die Erweckung eines lebendigen Gefühls für die in dem Leben und durch das Leben sich entfaltende Wahrheit nur gewinnen; denn ist ein zugleich von innen und von außen wirkender Gott anzunehmen, sei es auch in dem frommen, offenbarungsgläubigen Sinne Oetingers[1]), dann kann doch unmöglich gedacht werden, daß der von außen wirkende Gott im Widerstreit lebe mit dem von innen her wirkenden.

In Deutschland hatte man einen besonderen Grund, die Lehre Shaftesburys zu verdammen; denn hier wurde sie im allgemeinen dahin formuliert, daß der „Spott" der Prüfstein der Wahrheit sei, und so las man es auch in den deutschen Übersetzungen der Werke des Philosophen. In christlichen Kreisen war man empört über den Vorschlag des engelländischen Grafen, das Heiligste der Religion dem „Spott und Hohn" auszusetzen, aber auch freidenkende Männer, die den Philosophen im übrigen schätzten, trugen schwere Bedenken. Mit „Spott" etwas Gutes schaffen zu wollen, schien sehr gewagt, auch wenn man zugab, daß er unter Umständen, mit Weisheit angewandt, die Wahrheit fördern könne. Aber die

---

1) Vgl. oben S. 127ff.

„Einfältigen“, die „Blödsinnigen“ und die „alten Mütterlein“! So äußerte selbst unser Lessing sein Bedenken.[1])

Ebenso wie durch die irrige Deutung des Wortes „moral“, so wurde auch hier durch eine unrichtige Wortauslegung die Lehre Shaftesburys von vielen mißverstanden in Deutschland. Wir werden sehen, daß der Philosoph den „Spott“ — insbesondere das Wort in der Betonung seiner Gegner genommen — überhaupt nie als Wahrheitsprobe empfohlen hat.

Die englischen Ausdrücke, in denen Shaftesbury von seiner Lehre spricht, sind „humour“, „ridicule“, „raillery“, und weiterhin auch „pleasantry“, „mirth“, „jest“. Für die Geschichte des deutschen Wortes „Humor“ ist Shaftesburys Sprachgebrauch wichtig. Die moderne Bedeutung von „scherzhafter Stimmung“ ist hauptsächlich auf die „Characteristics“ zurückzuführen. Zunächst war man diesem Worte gegenüber hilflos.[2]) Gab

---

1) Es wurde schon gesagt, daß Shaftesbury sich mit seiner Lehre nicht an die Masse wandte, sondern an die geistig führenden Volkskreise, und im übrigen dürfte der Einwurf berechtigt sein, daß die „Einfältigen“, die „Blödsinnigen“ und die „alten Mütterlein“ doch nicht so ohne weiteres als die unter allen Umständen zu Schützenden und mit zarter Rücksicht zu Behandelnden anzusehen sind. Wir mögen uns etwa an Zeiten erinnern, wo die „Blödsinnigen“ mordend und brennend in blühend volkreiche Landschaften einbrachen und sie in rauchende Einöden verwandelten, während ein „Einfältiger“ ihnen ein fanatisierendes Symbol vorantrug, und als man Johannes Hus verbrannte, schleppte nach dem Bericht des Chronisten ein „altes Mütterlein“ das letzte Holzscheit herbei. Auch zu Shaftesburys Zeit bildeten die „Einfältigen“ und „Blödsinnigen“ noch eine höchst gefährliche Großmacht in Europa. Ja, wenn wir bedenken, daß sich noch hundert Jahre nach Lessings Tod in einem christlichen Staate ein Richter fand, auf dessen Urteil Mutter und Sohn wegen Zauberei öffentlich verbrannt wurden, so war es doch die „Einfalt“, die das Urteil sprach und der „Blödsinn“, der es vollstreckte.

2) Hagedorn schreibt im November 1730 von London aus an Gottsched: „Ich erinnere mich aus der 591sten Seite Ihres Versuches einer kritischen Dichtkunst der Beschreibung des englischen ‘Humour’, die Dryden gegeben.“ Hagedorn hält diese Definition für unrichtig oder wenigstens für unzulänglich und fährt fort: „Das 35. Stück des Spectators wird dieses erläutern, und man sieht leicht, daß Shaftesbury, der bekanntermaßen den ‘Essay on the Freedom of Wit and Humour’ geschrieben, unter seinem ‘humour’ ganz etwas anderes verstanden als ridiculous Extravagances of Conversation etc. etc. Muralt hat es durch ‘Einfalt’, der Antipatriot aber, wo ich nicht irre, durch ‘das Launische in den Sitten’ gegeben. Es ist schwer, dieses Wort nach seinen vielfältigen Bedeutungen durch ein einziges deutsches Wort recht zu übersetzen.“ Vermutlich ist auch die Wortverbindung „Witz und Laune“ oder „Witz und Humor“, die man in der Literatur des 18. Jahrhunderts so häufig antrifft, auf den Einfluß der Shaftesburyschen Schriften zurückzuführen, und zwar hauptsächlich auf den Untertitel der Abhandlung, die den Ausführungen dieses Kapitels im wesentlichen zugrunde

ein Übersetzer in der Verlegenheit das Shaftesburysche „Wit and Humour“ mit „Witz und Spötterey“ wieder, so ist das nur auf Grund einer vorgefaßten Meinung von der Sache zu erklären. Dem beabsichtigten Sinne kommt der Franzose viel näher, der den Titel der Shaftesburyschen Schrift übersetzt als „Essai sur la liberté de l'esprit et de la plaisanterie“. Jedenfalls ist das deutsche „Spott“ in dem englischen „humour“ nicht enthalten. Dasselbe gilt von „ridicule“, nur daß in Verbindung mit diesem Worte ein anderes Mißverständnis zu erwähnen ist. Es wurde nämlich der „Test of ridicule“ zumeist in der Weise interpretiert, als ob der Philosoph dazu auffordere, die Dinge lächerlich zu machen, um sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Etwas „lächerlich machen“ heißt aber in der allgemeinen Vorstellung soviel als den Dingen Ungereimtheiten andichten, um über sie lachen zu können. Wir wissen, daß es Shaftesbury darauf ankam, tatsächlich vorhandene Ungereimtheiten als ein Lächerliches zum Bewußtsein zu bringen, um sie so abzustellen oder wirkungslos zu machen. — Ebensowenig wie „humour“ oder „ridicule“ konnten „pleasantry“, „mirth“ und „jest“ mit „Spott“ übersetzt werden. So bleibt also nur noch der Ausdruck „raillery“ übrig, den Shaftesbury hauptsächlich anwendet, und der auch gleich als das Stichwort des ersten Satzes der Abhandlung „On the Freedom of Wit and Humour“ erscheint.

Das englische „raillery“ kann allerdings soviel wie „Spott“ bedeuten, doch wird es nur selten, wenn überhaupt, mit „Hohn“ wiedergegeben werden können. Wie im Französischen, dem es entstammt, bedeutet es im allgemeinen „gutmütiger Spott“, „Spaß“, doch kann es auch ironische Schärfe enthalten. Bellegarde sagt: „La raillerie est d'un usage difficile, et même dangereux, si elle n'est pas accompagnée de certaines circonstances qui en ôtent l'aigreur et l'amertume.“ — In Amsterdam erschien 1718—1719 eine Zeitschrift, die überall deutlich die Spuren Shaftesburyschen Einflusses zeigt. Sie ist im übrigen eine Nachahmung des englischen „Spectator“ wie die meisten Wochenschriften jener Zeit, der aber seinerseits wieder viel Shaftesburysches Gedankengut aufgenommen hat. Der Name des Herausgebers ist Van Effen. Schon der Titel dieser Amsterdamer Wochenschrift ist bezeichnend: „La Bagatelle, ou Discours Ironiques où l'on prête des Sophismes ingénieux au Vice et à l'Extravagance pour en faire mieux sentir le ridicule“. Von der „raillerie“ sagt Van Effen: „J'appelle véritable Raillerie un tour d'Esprit adroit et delicat,

lag: „An Essay on the Freedom of Wit and Humour.“ Manche deutschen Schriftsteller nahmen wohl auch die englische Wortverbindung unübersetzt herüber in dem Gefühl dafür, daß sich schwer ein passender deutscher Ausdruck findet für das, was Shaftesbury bei der Bezeichnung vorschwebt.

propre à faire appercevoir finement à quelqu'un qu'on remarque en lui des imperfections, qu'on ne veut pas lui reprocher d'une manière directe...“.[1]) Es liegt also die Bedeutung von „Spott“, besonders insofern das Wort mit „Hohn“ einen Akkord bildet, weit ab von dem, was mit „raillerie“ bezeichnet werden soll. Tatsächlich wechselt dieses Wort in dem Shaftesburyschen Sprachgebrauch häufig die Stelle mit „humour“ oder „wit and humour“. So gibt ja auch Van Effen in seiner französischen Übersetzung des „Sensus Communis“ aus dem Jahre 1710 den Untertitel: „On the Freedom of Wit and Humour“ wieder durch: „Essai sur l'usage de la raillerie“. Auch der Schützling und Korrespondent Shaftesburys, Pierre Coste, setzt in seiner gleichzeitigen Übersetzung dieses Essays „raillerie“ für „wit and humour“. Wenn endlich Van Effen in der „Bagatelle“ sagt, die „raillerie“ müsse sich stets innerhalb der Grenzen der „humanité“ halten und die Beziehungen der Menschen untereinander beachten, so liegt sein Finger dabei auf dem Anfang des dritten Teils des von ihm übersetzten Shaftesburyschen Essays. – Oetinger gibt in seiner Übersetzung des „Sensus Communis“ „raillery“ wieder durch „feiner Spott“, „Scherz oder Spott“ und „gewürzter Scherz“. Part IV, Sect. 1 sagt er in einer Anmerkung zu diesem Worte: „Scherz ist dem Grafen von Schaftesbury nichts anders als eine wohlgeschärfte mit vorlaufendem, freiem schnell besonnenen Witz auf den andern treffende Rede.“ Herder bemerkt in seiner Adrastea[2]): „Daß er bei dieser linden Arznei eine verständige Behandlung voraussetze, zeiget sein Brief über den Enthusiasmus; nur Roheit des Verstandes oder Hartnäckigkeit der Krankheit konnte ihm so Vernunftlose Grundsätze, als Spott sei das Kriterium der Wahrheit, im Zustande des Lachens lasse sich das Ernsthafteste am geschicktesten untersuchen usf. zur Last legen.“

Jedenfalls bedeutet „raillery“ in der Sprache Shaftesburys nicht das, was wir im Deutschen mit „Spott“ bezeichnen. Im dritten Abschnitt des ersten Teils seines „Sensus Communis“ sagt der Philosoph: „To describe true Raillery would be as hard a matter ... as to define Good Breeding.“ Das Wort „raillery“ ist also so schwer zu definieren wie der Begriff „Bildung“. Shaftesbury wählt diesen Vergleich mit Absicht, weil er damit andeuten will, daß der feine Takt einer guten Erziehung Voraussetzung ist für die richtige Handhabung des „Test of ridicule“, wie er auch im dritten Abschnitt des zweiten Teils jenes Aufsatzes sagt: „A mannerly Wit can hurt no Cause or Interest.“ Die Sache selbst veranschaulicht uns Shaftes-

1) Vgl. Zeitschrift für vergl. L.-G. Bd. XII, 354ff.
2) Ausg. Suphan Bd. XXIII, 151.

bury in dem letzten Kapitel der „Miscellaneous Reflections“. Der Autor berichtet von einer Disputation über religiöse Dinge, bei der er sich selbst einführt als ein „gentleman of some rank“. Die orthodoxen Gegner werden da von ihm in feiner Weise durch einfache Anwendung der Logik ad absurdum geführt. Seine eigenen Anschauungen aber trägt er in der Form eines Zitates aus der Schrift einer anerkannten kirchlichen Autorität vor, ohne daß die Anwesenden dies gewahr werden. Als nun seine Ausführungen auf das heftigste angegriffen werden, macht er die Hitze seiner Gegner lächerlich, indem er ihnen eröffnet, er habe ja nur aus einem Buche des von ihnen allen hoch verehrten Bischofs Taylor zitiert, das ihnen sicher wohl bekannt sei. Diese Art einen Disput zu führen, wird im Text ausdrücklich als „raillery“ bezeichnet. Was Shaftesbury verlangt, ist „fair dispute“, „vollständige philosophische Freiheit“ auch in religiösen Angelegenheiten, und zwar gerade in deren Interesse, nur der Spott, der das Heilige profaniere, sei von Verderben: „I am far from thinking, that the cause of Theism will lose anything by fair dispute; I can never (in my opinion) wish better for it than when I wish the establishment of an entire philosophical liberty. It is the profane mocking and scurrilous language that gives the just offence, makes fatal impressions on the vulgar and corrupts men in another manner than by their reason.“[1]) Wie weit Shaftesbury von aller Frivolität in religiösen Dingen entfernt ist, bezeugen auch die Aufzeichnungen seines philosophischen Tagebuchs unter „Deity“.[2]) Außerdem ist zu beachten, mit welcher Schärfe er den Lukian zurückweist. Er nennt ihn „corrupt Lucian“[3]) und schilt ihn einen „profanen gottlosen Buben“.[4]) Deutlich sehen wir hierbei auch das Unterscheidende zwischen seiner Ironie und der seines Schülers Voltaire.

Trotz unzweideutiger Anzeichen, daß bei dem Shaftesburyschen Ausdruck „raillery“ an „Spott“ nicht zu denken sei, schrieben die deutschen Übersetzer dieses Wort nieder und brachten durch solche Lässigkeit den Namen Shaftesburys in weiten Kreisen geradezu in Verruf. Begünstigt wurde die fast allgemeine Annahme der irrtümlichen Interpretation durch den Verdruß der Kleriker, die durch den Philosophen ihre Zirkel gestört sahen, und denen darum eine Handhabe zur Diskreditierung seiner Person und Lehre willkommen war, aber es muß andererseits auch zugegeben werden, daß eine adäquate Wiedergabe des Begriffes schwierig ist. Wenn wir von der Übersetzung in dem einzelnen Falle des Zusammenhangs ab-

1) Brief an Le Clerc vom 6. März 1705/6. Rand S. 353.

2) Rand S. 28 ff. 3) Misc. Refl. V, 2.

4) In dem 5. der „Briefe an einen Studenten auf der Universität“ nach der Übersetzung im „Brittisch theol. Magazin“.

sehen, so kann im übrigen kein Zweifel darüber bestehen, wie der Begriff im Deutschen wiederzugeben ist. Geschichtlich begründet ist er in dem Begriff der Sokratischen Ironie. Shaftesbury selbst bezeichnet die Methode des Sokrates als „raillery“. Er spricht von der „exquisite and refined Raillery which belonged to his Manner, and by virtue of which he could treat the highest Subjects, and those of the commonest Capacity both together, and render them explanatory of each other.“[1]) Das oben angeführte Beispiel des Philosophen für die Handhabung der „raillery“ gibt sich deutlich als Versuch einer Übertragung der Sokratischen Ironie ins Moderne. Durch den Geist, den Shaftesbury in den Schriften der Sokratiker, aber dann vor allem auch in Horaz lebendig fühlte, erhielt der Begriff einen weiteren Inhalt. Gelegentlich einer Besprechung von A. Daciers „Oeuvres d'Horace“, Paris 1681, bemerkt der Philosoph in einem Briefe an Pierre Coste vom 1. Oktober 1706: „There is a due proportion in irony well known to all polite writers, especially Horace, who so well copied that noted Socratic kind. Go but a little further with it, and strain it beyond a certain just measure, and there is nothing so offensive, injurious, hypocritical, bitter, and contrary to all true simplicity, honesty, or good manners.“[2]) Es sind begreiflicherweise vorwiegend die Satiren des römischen Dichters, in denen Shaftesbury seine Anschauung ausgesprochen fand. Ihnen entnahm er die Mottos zu seinen beiden hier in Betracht kommenden Essays, das

> — Ridentem dicere verum
> Quid vetat?

und das andere:

> hac urget lupus, hac canis.

Aus den Satiren zitiert er auch das bekannte:

> — Ridiculum acri
> Fortius et melius magnas plerumque secat res.

Damit waren die Anregungen aus der Antike noch nicht erschöpft. Es kann an Seneca gedacht werden, der in dem 15. Kapitel seiner Abhandlung: „Über die Ruhe des Gemüts“ Scherz und Lachen in ähnlicher Weise empfiehlt wie Shaftesbury, wie auch an andere Äußerungen aus dem Kreise der Stoiker. Ferner mochte der Philosoph dem Spötter Lukian, so sehr wie er sonst seine Art verurteilte, doch beistimmen, wenn dieser sagt: „Ich bin überzeugt, daß Spötterei nie etwas verächtlich machen kann, wenn es nicht wirklich verächtlich ist. Das Schöne gleicht dem Golde, das durch den Hammer neuen Glanz erhält und desto größeren Schimmer.“ Wichtiger aber als solche gelegentliche Äußerungen wurden für die

1) Soliloquy Part I, Sect. 3 (I, 194f.). 2) Rand S. 355ff.

Bildung unseres Begriffs die Reflexionen Shaftesburys über die Bedeutung des Komischen in der antiken Komödie und dann weiterhin des Komischen überhaupt. Den Anstoß zu allen diesen Überlegungen erhielt Shaftesbury jedoch zweifellos von der Gegenwart, und zwar aus den hauptsächlich von Franzosen gepflogenen Diskussionen über das „Ridicule". Der Philosoph fühlt, daß es ein Formsuchen ist, das diese Erörterungen im Grunde bewegte, und von der äußerlichen Form, die man als Norm aufstellte, um von ihr aus das Lächerliche zu begreifen, von der Form der Sitte, der Etiquette, führt Shaftesbury zu der inneren Form der Dinge, die das Richtige, das Schöne, Wahre und Gute einerseits und das Verkehrte und Lächerliche andererseits bestimmt.

Es handelt sich also bei den Vorstellungen und Forderungen, die uns hier beschäftigt haben, und denen gegenüber uns eine prinzipielle Zusammenfassung und geschichtliche Einstellung oblag, ganz offenbar um eine Entwickelung aus der Sokratischen Ironie und es ist darum wohl das Richtige, von einer „Shaftesburyschen Ironie" zu sprechen.

Als Formgefühl und Formvertrauen ist diese Ironie die Manifestation eines typisch Griechischen, und doch bekundet sich gleichzeitig in ihr der moderne Geist in bedeutendem Sinne. Im Selbstbewußtsein hatte die neue Philosophie den sicheren Ausgangspunkt gefunden, in dem quellenden Leben und in dem schöpferischen Bewußtsein sah Shaftesbury die Form erwachsen, die ihrer nicht spotten läßt, das Ehrwürdige, das Gesetz, die Wahrheit; und so erhob er sich mit stolzer Sicherheit über die durch heteronome Autorität gebändigte Welt. Shaftesburys Ironie ist das lachende Selbstbewußtsein der neuen Philosophie, das lachende Wahrheitsbewußtein. — Der Philosoph lacht, der freie Geist verlacht die scholastische Form, und in diesem Lachen stieg das neue Zeitalter herauf.

V. ÄSTHETISCHES GENIESSEN.

In Shaftesburys Ironie erkannten wir die Bekundung des Geistes einer neuen Zeit. Wir reden von der Epoche der Wissenschaft, die sich über die Ära der Theologie erhob. Es ist die prinzipielle Verschiedenheit in der Beantwortung der Frage: „Was ist Wahrheit?“, die die beiden Zeitalter trennt. Die Möglichkeit einer Versöhnung des Gegensatzes konnte allerdings angedeutet werden. Mit Klarheit trat in dem von uns erörterten Wahrheitsbegriff auch die Formanschauung und damit das Ästhetische hervor, und der innere Grund wird sichtbar, warum die neue Epoche gleichzeitig als die der Wissenschaft und als die der Ästhetik bezeichnet werden kann. Es läßt sich geradezu sagen, daß die Theologie durch die Ästhetik überwunden wurde. Eine Ästhetik, die dies vermochte, mußte allerdings aus tiefen Gründen erwachsen sein. — Wir wenden uns von Shaftesbury, dem Ironiker, zu Shaftesbury, dem Ästhetiker, dem Enthusiasten für das Schöne; zu Shaftesbury, dem Rhapsoden, dem Dithyrambiker. Sehen wir von dem besonderen Sinne des Wortes „Ironie“ ab, wie es in dem zuletzt von uns erörterten Begriffe erscheint, nehmen wir es vielmehr in seinem allgemeineren, umfassenderen Sinne, so könnte man sagen, die psychologische Genesis weise darauf hin, zuerst von dem „Enthusiasten“ und dann von dem „Ironiker“ zu handeln, ist doch der Ironiker häufig nur der rückwärts schauende Enthusiast, rückwärts schauend auf die träge Welt der Wirklichkeit, die er unter sich zurückgelassen bei seiner ekstatischen Erhebung zu höchsten Höhen des Ideals. Es wird darum häufig bei Dichtern und Dichterphilosophen das Dithyrambisch-Rhapsodische und das Ironische zusammen angetroffen.

Der Ästhetiker Shaftesbury wird im allgemeinen als ein Vertreter des rationalen Klassizismus, ja als das Haupt dieser Schule in England angesehen. Andererseits hat man auch seine nahe Beziehung zu Plotin, dem Ahnherrn der Subjektivisten unter den Ästhetikern, erkannt, und das Verfahren, das auf die Analyse des ästhetischen Eindrucks ausgeht, kann z. T. als mit ihm und durch seine Wirkung beginnend angesehen werden. Endlich sind auch deutliche Ansätze zu der historischen Methode in seiner Ästhetik sichtbar. Wir werden dem Plane unserer ganzen Untersuchung

entsprechend das Bewegende seiner Anschauung zur Darstellung bringen, und das für ihn aus der Tiefe seiner Weltanschauung her Bewegende ist auch für uns Deutsche das Wirksame und Gestaltende gewesen. Hierbei wird sich zeigen, daß die bedeutsamsten Gedanken des Philosophen über das Schöne die Ästhetik im engeren Sinne hinter sich zurücklassen und sich jener Höhe zuwenden, wo das Eine Alles ist

Das Werk, mit dem wir uns hier hauptsächlich zu befassen haben, führt den uns bereits bekannten Titel: „The Moralists, a philosophical Rhapsody, being a Recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects.“ Dazu ist das Horazische Motto gesetzt: *„Inter Silvas Academi quaerere Verum“*, durch das nicht sowohl ein bestimmter Ideenkreis als vielmehr der Ort der Handlung und die Form der Darstellung vorgedeutet wird. Es ist dies das Werk, dem Shaftesbury vor allem seine Berühmtheit verdankte und von dem er selbst die Berechtigung herleitet, sich einen Dichter zu nennen.[1]) In einer der ersten Ausgabe vom Jahre 1705 vorangeschickten Bemerkung sagt der Autor: „As for the Characters, and Incidents, they are neither wholly feigned nor wholly true: but according to the Liberty allowed in the way of Dialogue, the principal Matters are founded upon Truth; and the rest as near resembling as may be. 'Tis a Sceptick recites: and the Hero of the Piece passes for an Enthusiast.“ Durch den „enthusiastischen“ Theokles spricht Shaftesbury selbst, und in dem „Skeptiker“ Philokles hat der Philosoph — wie wir füglich annehmen können — seinem Freunde Pierre Bayle, dem berühmten Autor des „Dictionaire“, ein Denkmal gesetzt. Die beiden Freunde wohnten, wie wir bereits wissen, in Rotterdam eine Zeitlang unter einem Dache. Am 28. Dezember 1706 starb Bayle, und als den Freund in England die Trauerkunde erreichte, schrieb er an Basnage:[2]) „. . . whatever benefit the world in general may have received from him, I am sure no one in particular owed more to him than I or knew his merit better. . . . the continual differences in opinions and the constant disputes that were between us, served to improve our friendship. — Whatever opinion of mine stood not the test of his piercing reason, I learned by degrees either to discard as frivolous, or not to rely on

1) Misc. V, chap. 2.

2) 21. Januar 1706/7. Rand S. 372ff. Die beiden Philosophen tauschten ihre literarischen Arbeiten aus, auch standen sie ohne Frage in regerem schriftlichen Verkehr, als die dreibändige Sammlung der Briefe Bayles, die Des Maizeaux im Jahre 1729 herausgab, vermuten ließe. Der letzte der hier aufbewahrten Briefe — vom 29. Oktober 1706 — ist an Shaftesbury gerichtet. Vgl. auch o. S. 45. Basnage de Beauval ist der Freund Bayles, der dessen Zeitschrift „Nouvelles de la république des lettres“ unter dem Titel „Histoire des ouvrages des savants“ (1687—1709) fortsetzte.

with that boldness as before; but that which bore the trial I prized as purest gold."[1]) Es fanden also zwischen den beiden Philosophen während ihres Zusammenwohnens Disputationen statt, in denen Shaftesbury seinen Idealismus gegen die Skepsis des Freundes zu verteidigen hatte, und Shaftesbury bezeugt es hier selbst, daß seine ganze Philosophie in diesen Zwiegesprächen einer kritischen Probe unterworfen ward, aus der sie geläutert und gefestigt hervorging. — Weiterhin mag Philokles auch als ein Repräsentant der neuen Wissenschaft angesehen werden, jener bereits gekennzeichneten mit dem analysierenden Verstand auf das Objekt gerichteten Lebensbewegung, die das Zeitalter der Romantik beendete, während Theokles, ohne sich zu dieser Bewegung in Gegensatz zu stellen, mit Motiven vor allem aus Plotin und Giordano Bruno jene Elemente romantischer Innerlichkeit vertritt, die dem Leben nie verloren gehen dürfen, wenn es seiner Fülle und Schönheit nicht verlustig gehen soll. Aus der lebendig gefühlten Einheit seines Wesens erhebt er sich bald in ahnungsvollem Schauen, bald in ekstatischer Begeisterung über den Gegensatz von Objekt und Subjekt zu einer letzten Welteinheit. — Die Handlung des Stückes wird eröffnet, indem Philokles seinem Freunde Palemon Bericht erstattet über einen Besuch bei dem Philosophen Theokles, der sich auf seinem Landsitz in stiller Zurückgezogenheit den Musen widmet. Jedoch das Tiefste und Höchste gewinnt er durch lebendigen Verkehr mit der großen Natur, die ihn hier umgibt: „. . . a Mountain not far from the Sea, its Brow adorned with antient Wood, and at its foot a River and well inhabited Plain: beyond which the Sea appearing, closed the Prospect."[2]) Auf waldigen Höhen über der wogenden See geht der Philosoph seinen Gedanken nach über das wahrhaft Große und Schöne. Das Meer rauscht herein in sein Philosophieren. Auf diesen Wanderungen begleitet Philokles den Freund. Der szenische Hintergrund ist gut gewählt, in dichterischer Sprache geschildert und unterstützt die Diskussion auf das wirksamste, während der Wechsel der Szenen den Leser vor Ermüdung bewahrt. Der lebendigeren Führung der Handlung dient es auch, daß zwei Fremde als Gäste den Gutshof besuchen und während der Mahlzeit sich lebhaft an den Gesprächen beteiligen. Alle Personen des Stückes sind individuell gezeichnet und nicht nur indifferente Folien für die De-

---

1) Diese persönliche Beziehung Shaftesburys zu Bayle kann als typisch angesehen werden für das Verhältnis der gesamten Aufklärung zu dem Verfasser des „Dictionaire", indem deren Vertreter ihren Idealismus und ihren Gottesglauben nicht eher für gesichert hielten, als bis die Einwürfe Bayles widerlegt schienen.

2) II, 222.

monstration der überlegenen Weisheit, mit der der Autor seinen Helden ausrüstet, wie es bei der Dialogliteratur jener Zeit gewöhnlich der Fall war.

Daß Shaftesbury das Beste seiner Philosophie in künstlerischer Form vorträgt, hat einen inneren Grund in der besonderen Beziehung, die für ihn zwischen dem Wahren und dem Schönen und demgemäß auch zwischen Philosophie und Kunst besteht, wie auch schon bei den Sokratikern der philosophische Gedanke als Poesie erscheint. Tatsächlich sucht Shaftesbury ihre Form, den Dialog, nachzubilden. „Our author,“ schreibt der Philosoph in der Selbstkritik,[1]) „who to conceal his strict Imitation of the antient poetick Dialogue, has prefixed an auxiliary Title to his Work, and given it the Sirname of Rhapsody: As if it were merely of that Essay or mixed kind of Works, which come abroad with an affected Air of Negligence and Irregularity. But whatever our Author may have affected in his Title-Page, 'twas so little his Intention to write after that Model of incoherent Workmanship, that it appears sorely against his Will, if this Dialogue-Piece of his has not the just Character, and correct Form of those antient Poems described.“ Gemeint ist eben die Dialog-Literatur der Sokratiker. Shaftesbury empfand die Notwendigkeit der Ausbildung einer Kunstform als Gefäß für die Lebensweisheit im Gegensatze zu den theologischen und philosophischen Systemgebäuden, in denen die Schulweisheit sich eingerichtet hatte; und so ist seine Philosophie auch in ihrer äußeren Gestalt eine Abwendung von der Scholastik, ein Protest gegen ihr Formprinzip, das im wesentlichen noch das ganze 17. Jahrhundert beherrscht hatte, war doch Giordano Brunos Beispiel zunächst fast ohne Wirkung geblieben. Shaftesbury ist gleich Bruno ein Erneuerer des Dialogs als Kunstform. Man nahm ihn darin zum Muster in ganz Europa, selbst sogar um ihn in dieser Form zu bekämpfen,[2]) bis man zur Zeit der Schlegel und Schleiermacher direkt auf die Antike zurückging. Shaftesbury erkennt allerdings vollauf die Schwierigkeit, die Sokratischen Dialoge in das moderne Leben einzuführen, ohne sich bedenklicher Anachronismen schuldig zu machen. — Roman und Drama sind die „Sokratischen Dialoge“ unserer Zeit.

In dem von ekstatischer Begeisterung getragenen Naturhymnus erreicht die Dichtung der „Moralisten“ ihren Höhepunkt.[3]) Es versteht sich

1) Misc. V, chap. 2.

2) Nach Hurds Urteil, dem andere beistimmten, gibt es in der englischen Literatur nur drei Dialogstücke von Bedeutung: Shaftesburys „Moralists“, Addisons „Treatise on Medals“ und „The Minute Philosopher“ von Berkeley. Vgl. Warton „Essay on the genius and writings of Pope“.

3) Part III, Sect. 2.

von selbst, daß Shaftesbury nur darum der Vorkämpfer und Repräsentant der neuen Zeit werden konnte, weil die Stimmung, aus der diese Zeit hervorging, in besonderer Stärke in ihm lebendig war. Diese Stimmung als Stimmung findet in dem Naturhymnus bezeichnenden Ausdruck, und wir haben es darum hier mit einem bedeutsamen Kulturdokument zu tun. Es wurde an früherer Stelle[1]) das durch Shaftesbury sich bekundende seelische Prinzip das lyrisch-musikalische genannt; wir könnten erweiternd von einem lyrisch-musikalisch-malerischen Prinzipe reden, und es ist uns bereits geläufig, den Gegensatz mit dem Begriff des „Scholastischen“ oder „Architektonischen“ zu bezeichnen. Hier scheidet sich das 17. und das 18. Jahrhundert. An andern Stellen charakterisierten wir den Gegensatz der alten und der neuen Zeit durch die Antithese „Heteronomie-Autonomie“, und tatsächlich wird uns dieser Weltanschauungsgegensatz um so verständlicher, wenn wir ihn in seiner notwendigen Einheit mit dem Stimmungsgegensatz begreifen. Der Fortschritt zur neuen Zeit bestand darin, daß der Geistestypus der von innen bestimmten Form mehr und mehr an die Stelle des Prinzips der von außen bestimmten Form trat als gestaltendes Grundmotiv in der Kulturbewegung. Die Umwälzung konnte sich naturgemäß nur dadurch ereignen, daß der innere Bestimmungsgrund der Lebensgestalt sich für das Bewußtsein der einzelnen mit wachsender Stärke geltend machte. Das innerlich Bestimmende des Individuums, das Element, in dem die Eigenart vornehmlich wurzelt, ist das Gefühl. Dem das Besondere hegenden und erstrebenden Gefühle gegenüber ist der Verstand ein Abstrakt-Allgemeines, und er zielt auf das Allgemeine. Das Allgemeine aber wendet sich gerne zurück gegen das Besondere, um es zu vergewaltigen, während das lebendig wirksame Individualgefühl darauf gerichtet ist, den Einzelwillen, wir können auch sagen den Naturwillen, in sich und um sich frei zu setzen. Ob Shaftesbury den politischen Absolutismus, das scholastische System oder das französisch-architektonische Prinzip der Gartenkunst bekämpft: es ist ein und dasselbe. Immer handelt es sich um eine Vergewaltigung des Individuellen, um Heteronomie, gegen die der Philosoph protestiert. Für die „Natur“ eintreten im Sinne Shaftesburys heißt für die Freiheit der Lebensentfaltung eintreten, für das Prinzip der Autonomie, der von innen bestimmten Form. Wir verstehen es nun, warum Shaftesburys Naturhymnus eine solch gewaltige Wirkung ausüben konnte, wir begreifen es, daß eine Fülle von Motiven aus ihm für Philosophen, Dichter und Maler wirksam geworden ist.

Schon Giordano Brunos Stimmung ist beherrscht durch die Vorstellung

1) S. 59.

von der Unendlichkeit des Weltalls. Bei Shaftesbury finden wir dies Motiv gesteigert zu einer Sehnsucht nach dem Unendlichen. Es ist das eben die kennzeichnende Art der lyrisch gestimmten Seele, daß ihr starkes Gefühl sie in die Ferne trägt, daß sie sich selbst als Rhythmus empfindet in dem allgemeinen Bewegen. Wie des Philosophen und des Dichters, so mußte sich auch des Malers Blick weiten, es mußte sich der Sinn für tiefe Perspektiven, für Fernsicht mit Notwendigkeit entwickeln unter dem Einfluß einer solchen Stimmung. Der stärkeren Empfindung konnte das Eingeschränkt-Idyllisch-Liebliche nicht mehr das Ideal bedeuten.

Die stärkste Stimmungsquelle jedoch fließt aus der Vorstellung des im Naturinnern, im Weltinnern webenden Gottes. Nicht von außen her kommt Weihe, Würde, Schönheit; aus dem Innern offenbart sich die Gottheit, strebt sie zur Gestalt. Das quellende Leben umschließt das Geweihte, Schöne, Göttliche. Der gestirnte Himmel mit seinem Gesetz, die ragenden Berge und Wälder, die gewaltigen Ströme, die ungeheuern Meere: alles wirkende Gottheit, und mit Ehrfurcht fühlt der Mensch das Erhabene, mit frommem Schauder steigt er in die Region des wild getürmten Gesteins, tritt er in das Waldesdunkel, in den „heiligen Hain“ als in einen Tempel. Der Zeit unmittelbar vor Shaftesbury ist dieser heilige Schauer, ist dies Schöne, dies Erhabene noch unbekannt. Gebirg und Einöde fand man „erschröcklich“, und Reisende, die genötigt waren, die Alpen zu übersteigen, erwähnen in ihren Berichten lediglich die Mühsalen der Wanderung, die schlechten Straßen und die kümmerliche Verpflegung in den Gasthäusern. — Ist es göttliches Leben, das sich aus dem Weltinnern entfaltet, ein göttlicher Wille zur Form, so ist es töricht uud frevelhaft, die Natur von außen her meistern zu wollen durch die Scholastik von Formen und Begriffen. Der Rhapsode Theokles erzeugte in seinem Begleiter eine wachsende Leidenschaft „for Things of a natural kind; where neither Art nor the Conceit or Caprice of Man has spoiled their genuine Order, by breaking in upon that primitive State. Even the rude Rocks, the mossy Caverns, the irregular unwrought Grottos and broken Falls of Waters, with all the horrid Graces of the Wilderness itself, as representing Nature more, will be the more engaging, and appear with a Magnificence beyond the formal Mockery of princely Gardens.[1]) Das Wesen der Dinge enthält den Standard der Form in sich. Wer ein Gefühl für die innere Gesetzlichkeit, für die aus dem Innern der Individualgestalt jeweils sich entfaltenden Maße und Zahlen besitzt, der wird nicht darauf ausgehen: „To change the Being of Things, and bring Truth and Nature

1) Moral. Part III, Sect. 2. (II, 393).

to his Humour: but, leaving Nature and Truth just as he found them, to accommodate his Humour and Fancy to their Standard."[1]) Shaftesburys Anschauungen bedeuten eine völlige Abkehr von der Ästhetik der Symmetrie und der geraden Linie; denn er weist alles gewaltsam von außen her Bestimmende, jedwede Vergewaltigung des Naturwillens durch die Verstandesform zurück.[2])

Die Stimmung, soweit wir sie bisher charakterisiert haben, kann füglich als „Pantheismus" bezeichnet werden. Aus dieser Grundstimmung ergab sich aber nicht allein die Forderung der Autonomie für die einzelne Naturgestalt; die Naturwelt als solche wurde autonom. Mit der Anschauung von der Selbständigkeit der Natur hörte die Landschaft auf, als bloße Staffage zu dienen für die Figuren des Vordergrundes und wurde künstlerischer Selbstzweck. Die Rokokolandschaft, die der schönen Hirtin bedarf, wie sie ihre Schafe bekränzt, ist überwunden. Der Mensch dieser neuen Weltstimmung vermag sich in Baum und Fels, in ziehenden Wolken zu erleben. Das Natürliche macht sich in seiner Eigenbedeutung geltend, ungestützt, unbeeinträchtigt durch das Sentimentale. — In der pantheistischen Stimmung treten Gott, Seele und Welt nicht als Fremdheiten auseinander. Es erfaßt bei Shaftesbury die Seele die Welt als das Göttliche, sie erfaßt sich in der Welt als das Schöpferisch-Gestaltende. Sie erfüllt die Natur mit ihren eigenen Kräften, Strebungen, Tätigkeiten. Die Seele erschafft die Welt ihr zum Bilde. Die Seele als Bildnerin in dem Mittelpunkt einer Welt von Zeichen, von Symbolen. Deutung: Bedeutung. — Das Ästhetische ein Symbolisches.

Es ist die Lehre von der „Einfühlung", von der Lipps sagt, daß sie die moderne Ästhetik beherrsche, aus dieser Stimmung hervorgegangen, und so ist sie auch in der Tat geschichtlich auf Shaftesbury zurückzuführen.[3]) Nicht als ob wir in ihr eine Erfindung des Ästhetikers zu er-

---

1) Misc. III, 2 (III, 167).

2) Die beginnende ästhetische Würdigung der Gebirgslandschaft wird nicht nur aus der hier gekennzeichneten Stimmung, sondern weiterhin auch aus der noch zu behandelnden Shaftesburyschen Lehre vom interesselosen Gefallen verständlich.

3) Der Ausdruck „Einfühlung" geht weder auf Schiller noch auf Novalis (Th. Ziegler in Z. f. vgl. L. G. Bd. VII, S. 116) zurück, er findet sich des öftern schon bei Herder, wie er auch auf einem abgerissenen Quartblatt erscheint, das der Frühzeit von Goethes Faustdichtung angehört. Es ist hier insbesondere Herders Aufsatz: „Vom Erkennen und Empfinden" zu beachten, in dem wir eine Frucht seines Shaftesbury-Studiums zu erblicken haben. Eine Geschichte der Einfühlungslehre wird bezeichnenderweise hauptsächlich deutsche Namen nennen müssen. Nach Herder und Jean Paul haben sich besonders Vischer und Lipps

blicken hätten, spricht sich doch in dieser Anschauung jene ursprüngliche Lebensstimmung der Einheit aus, wie sie in Plotin schon nach Begriffen rang, und nicht in Plotin allein.

Ein aus dem Weltinnern wirkender göttlicher Wille gab der einzelnen Naturgestalt ihr Recht und emanzipierte weiterhin die uns umgebende Natur in ihrer Totalität. Freigeworden konnte sie zum Erlebnis der Seele werden, der Seele, die in starkem Gefühl den Gedanken des von innen her schaffenden, allwirkenden Gottes in sich aufgenommen hatte. Selbstbehauptung ist zunächst die Bedeutung, der Sinn dieses aus dem Innern zeugenden, sich bezeugenden Gottes. — Shaftesbury kennt jedoch noch einen höheren Naturbegriff, einen umfassenderen Naturwillen, in dessen Wirksamkeit den einzelnen Naturwesen ein Einschränkendes entgegentritt. Es ist dies wenigstens der Befund des ersten Anblicks. Wir sind diesen Gedankenweg bereits gegangen, als wir uns den Wahrheitsbegriff dieser Weltanschauung deutlich machten. Anknüpfend an Oetingers Kritik, daß Shaftesbury nur einen von innen wirkenden Gott kenne, sagten wir, daß das letzte, umfassende Ideal des Philosophen eben dort sich errichte, wo der von innen und der von außen wirkende Gott sich begegnen, wo Immanenz und Transzendenz, wo Selbstbehauptung und Selbstverleugnung sich als Gegensätze aufheben. Die Myriaden einzelner Naturwillen, von Einzelformen, sieht Shaftesbury umschlossen von einem Weltwillen, einer Weltnatur, von einer allumfassenden Weltform. Das „Eine", das „Ganze" ist der letzte Bestimmungsgrund. „The vital Principle is widely shared and infinitely varied: dispersed throughout; nowhere extinct. All lives; and by Succession still revives. The temporary Beings quit their borrowed Forms, and yield their elementary Substance to New-Comers. Called, in their several turns, to Life, they view the light and viewing pass, that others too may be Spectators of the goodly Scene, and greater numbers still enjoy the Privilege of Nature. Munificent and Great, she imparts herself to most; and makes the Subjects of her Bounty infinite. Nought stays her

---

um die philosophisch-psychologische Ergründung und Klärung des Problems gemüht. Allerdings wären in einer Geschichte dieser ästhetischen Stimmung auch außerdeutsche Namen zu erwähnen. Wir erinnern uns etwa Byrons bekannter Zeilen:

„Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?"

Und neben dem Engländer könnte auch der Genfer Henri Frédéric Amiel (1821—1881) genannt werden. Durch ihn ist der von Byron in Poesie und Prosa ausgesprochene und aus Shaftesburys Ästhetik sich ergebende Satz, daß die Landschaft als ästhetisches Phänomen nichts anderes sei als ein seelischer Zustand, allgemeiner verbreitet worden.

hastning Hand. No Time nor Substance is lost or unimproved. New Forms arise: and when the old dissolve, the Matter whence they were composed is not left useless, but wrought with equal Management and Art, even in Corruption, Nature's seeming Waste, and vile Abhorrence. The abject State appears merely as the Way or Passage to some better. But could we nearly view it, and with Indifference, remote from the Antipathy of Sense; we then perhaps should highest raise our Admiration: convinced that even the Way itself was equal to the End. Nor can we judge less favorably of that consummate Art exhibited through all the Works of Nature; since our weak Eyes, helped by mechanick Art, discover in these Works a hidden Scene of Wonders; Worlds within Worlds of infinite Minuteness, though as to Art still equal to the greatest, and pregnant with more Wonders than the most discerning Sense, joined with the greatest Art, or the accutest Reason, can penetrate or unfold." – Es ist dies eine der bedeutsamsten und geschichtlich wirkungsvollsten Stellen des Naturhymnus. Die Stimmung strebt aus der Enge empor nach jener Höhe, wo das Beschränkende, die Selbstverleugnung des ersten Anblicks in jene Freiheit sich verwandelt, in der das Schöne und das Gute in gleicher Weise ihr Wesen haben. – Der Philosoph reflektiert darüber, wie die Schönheit der Natur, wie Interesse und Liebe für sie ein solch Verschiedenes bedeuten und bewirken können, je nach der Enge oder Weite, der Oberflächlichkeit oder Tiefe des Naturbegriffs. Wer zu einem wahren, einem innerlichen Schauen der Natur gelangt ist, der großen, allwaltenden Natur, in der wir selbst leben, weben und sind, der bedarf schließlich auch nicht des Waldes, des Meeres nicht und der Berge zu bewundernder Versenkung in das Allschöne: ein Düngerhaufen mit seiner Verwandlung von Form in Form, mit seinem Triumph des Lebens über allen Greuel der Verwesung, des Ewigen über alle Hinfälligkeit, ist ihm ein Bild von Weltbedeutsamkeit und ein würdigerer Gegenstand der Betrachtung als die romanistisch-scholastisch vergewaltigte Natur königlicher Gärten. „He who truly studies nature and lives with nature, needs not either a garden, or wood, or sea, or rocks, to contemplate and admire. A dunghill or heap of any seeming vile and horrid matter is equal, nay superior, to any of those pretended orderly structures of things forced out of their natural state."[1]) –

Dieser ganze neue Gedanken- und Stimmungsgehalt ist in Shaftesburys Naturhymnus wirksam, und dies um so stärker, weil die Form des Hymnus, der die Gefühle im Tiefsten zusammenfaßt und die Vorstellungen

---

1 Aus der Reflexion des Tagebuchs unter „Self". Rand S. 121f.

zum Höchsten emporträgt, in besonderer Weise geeignet ist, Stimmung als Stimmung zu vermitteln. Es ist schließlich nicht die geringste Wirkung dieser Rhapsodie gewesen, daß von ihr der Geist der Hymnik ausging in die europäische Literatur.

Wir haben nun noch die Frage zu beantworten, warum Shaftesbury nicht an dem Kunstschönen und auch nicht an der menschlichen Gestalt, sondern an der untermenschlichen Natur, an der Landschaft, seine ästhetischen Anschauungen entwickelt. Es ist das nicht zufällig. Wirkt der absolute Geist, der von dem Philosophen als die Urschönheit gedacht ist, gleich auch in dem Künstler, so ist er doch in dem Kunstwerk nicht in der realen Lebendigkeit wie in der Natur, sondern nur der Idee nach gegenwärtig. Beim Naturschönen hingegen ist beides der Fall. Hier fühlen wir die lebendigen Rhythmen der Urschönheit. Die menschliche Gestalt aber ist für Shaftesbury ein Teil der Natur, und zwar strebt in ihr das Innerlichste der Welt zur Form, sie umschließt die höchste von uns gekannte Schönheit. Mußte aber der philosophische Dithyrambiker die ganze Kraft von Begriff und Phantasie aufbieten, indem er sich zu einer mitteilbaren Erfassung des Schönen der Natur um sich erhob, wie hätte er daran denken können, jene Höhe zu erreichen, wo die Menschengestalt als ästhetisches Phänomen in solch klaren Linien vor ihm stand, daß er das Bild hätte zurückbringen können, um es andern in Begriffen zu zeigen! — Endlich aber, und das ist das Wichtigste, findet nach der Weltanschauung Shaftesburys in der ästhetischen Sympathie mit der Natur die Sittlichkeit ihre Vollendung. Die Ästhetik wird hier zur Religion; genauer, das Ästhetische nimmt das Religöse in sich auf. Der Rhapsode apostrophiert die Natur:[1] „O Glorious Nature! supremely Fair, and sovereignly Good! All-loving and All-lovely, All-divine! Whose Looks are so becoming, and of such infinite Grace; whose Study brings such Wisdom, and whose Contemplation such Delight; whose every single Work affords an ampler Scene, and is a nobler Spectacle than all which ever Art presented! —“ Es ist der Ausdruck „ampler scene“, der den Gesichtspunkt des Philosophen anzeigt. Dem Naturschönen gegenüber weitet sich der Blick, weltweit wird die Seele, bis sie Alles in Einem umspannt. Und das eben ist für Shaftesbury, wie uns noch deutlicher werden soll, der Fortschritt in der Tugend, in wahrer Gottseligkeit. Wir wissen es ja, daß für ihn die Sünde in der egoistischen Enge ihr Wesen hat.

Schon die äußere Gestalt der „Moralisten“ ist ein Symbol für das Wesen der Shaftesburyschen Ästhetik und das heißt für seine Weltan-

---

1) II, 345.

schauung. Die Form des Ganzen ist der Dialog der Sokratiker in bewußter Nachbildung, und den lebendigen Mittelpunkt können wir als eine „Plotinische Rhapsodie“ bezeichnen. So bildet auch der Platonismus den letzten, umfassenden Hintergrund der Vorstellungswelt Shaftesburys, das Zentralbewegende aber ist im wesentlichen neuplatonische Stimmung. Plotins kulturgeschichtliche Bedeutung besteht darin, daß er das Große der Antike, ihren Schönheitsdurst, in ein innerlichstes Weltprinzip verwandelte, daß er den Drang zum Plastischen aus der griechischen Natur und die Innerlichkeitsstimmung der neuen christlichen Ära in sich verband. Das Bedeutsame zweier Weltalter, so sagten wir an anderer Stelle bereits, durchdringt sich in ihm und drängt zu einer Verbindung in einem dritten Reiche, wo ihr Gegensatz aufgehoben ist. Die erstrebte Einheit aber liegt völlig hinaus über alles bisher in der Vorstellung Erreichte, und so muß der Philosoph die ganze Kraft seiner Seele zusammenfassen, um dem Ziele nahezukommen; aus der Seeleneinheit erhebt er sich zur Welteinheit, zu dem alles umfassenden Einen; in der Ekstase erlebt er diese Erhöhung. Die bewegte Seeleneinheit haben wir als „Enthusiasmus“ kennen gelernt, seine höchste Steigerung ist die Ekstase.

Plotin erlebt sich selbst und die Welt mit solcher Intensität, daß ihm dies Bewußtsein seiner selbst und der Welt als das Wesenhafte erscheint gegenüber der Materie; die Natur ist ihm nur insoweit wirklich, als sie seelisch bewältigt, als sie in Seele verwandelt werden kann. In der Ekstase spannt die Seele ihre Kraft aufs äußerste, um die Welt zu erfassen, um sie ihrem eignen geistigen Wesen anzugleichen, und das heißt, sie in Schönheit zu verwandeln. Es gelänge ihr dies nicht, wenn nicht ein Gleichartiges in den Dingen unserer Seele entgegenkäme, wenn nicht aus dem Weltenmittelpunkte ein Geistiges wirkte. Das seelische Element jenseits der äußern Form erfassen, heißt die Schönheit entdecken, die Schönheit erzeugen. — Shaftesbury hat alle diese Plotinischen Vorstellungen sich zu eigen gemacht, und wenn er seiner ästhetischen Theorie epigrammatischen Ausdruck gibt in dem Satze: „The Beautifying, not the Beautify'd, is the really Beautiful“,[1]) so liegt neben ihm aufgeschlagen der sechsten Enneade siebentes Buch, wo Plotin sagt: „Die Schönheit besteht vielmehr in dem, was an der Symmetrie hervorstrahlt, als in der Symmetrie selbst, und gerade dies ist eben das Liebenswerte.“ — Das Liebenswerte! Wir spüren die Nähe des griechischen Eros. Wir sagten, Plotin habe den griechischen Schönheitsdurst in ein innerlichstes Weltprinzip verwandelt. Die Liebe ist Schönheitsdurst. Die Liebe ist das Weltprinzip. Ob wir hier

---

1) II, 404.

Liebe, ob wir Seele oder Schönheit sagen: es ist im Grunde dasselbe. Wir alle sind Durstende, Suchende, wir alle sind Liebende. Liebend umfassen wir die äußere Gestalt, und doch ist es nicht ein Äußeres, was wir lieben, es ist ein Geistiges, ein Weltinnerliches. Das Weltprinzip der Liebe führt zum Höchsten, Letzten. Dies ist die Lehre Shaftesburys, und wir erinnern uns dabei an die Gedanken Plotins in der dritten Enneade fünftem Buch, wie auch an das sechste Buch der ersten Enneade gedacht werden mag, auf das wir an anderer Stelle noch ausführlicher zurückkommen werden.

Soviel wie Shaftesbury für seine Ästhetik aus Plotin gewann, und wir werden im nächsten Kapitel noch eine Reihe weiterer Beziehungen hervorzuheben haben, so ließ sich doch auf Plotin allein eine Ästhetik als Wissenschaft nicht gründen. Noch handelte es sich mehr um geniale Visionen, um ein Fühlen mehr als um ein positives Wissen; die Leistung des Verstandes mußte sich mit der Leistung des Gefühls verbinden, die innerliche Erfahrung, das Gefühlserlebnis des einzelnen mußte hinaustreten aus dem Bereich des Subjektiven, um sich in objektive, allgemeine Zusammenhänge einzureihen; das Konkrete, das demonstrierbare Gesetz mußte noch gefunden werden. Schon indem wir das Wort „Gesetz" nennen, fühlen wir uns in der römischen Provinz. Die epochemachende Bedeutung Shaftesburys für die moderne Ästhetik erklärt sich im wesentlichen dadurch, daß er, über Plotin hinausschreitend, die Tradition der griechischen Logosidee, die uns im nächsten Kapitel beschäftigen wird, mit der Energie der römischen Nomosvorstellung wie überhaupt mit der Eigenart und den Konsequenzen des stoischen Denkens verband, und zwar ist diese Verbindung bei ihm eine innerlich vollzogene. — Wir haben hier an eine der genialsten Ideen Plotins zu erinnern, die von Shaftesbury nur weiter zu entwickeln war, und diese beiden Vorstellungswelten wuchsen ineinander, Metaphysik und Empirie, Spekulation und Positivismus verbanden sich zu einer umfassenden Anschauung. Wir werden noch ausführlicher zu zeigen haben, wie Plotin die ganze Gestaltenwelt, das ganze Reich der Form, als Produkt einer künstlerischen Urenergie erfaßt, und es schafft darum der Künstler nicht nur analog der Natur, sondern die künstlerische Allnatur selbst ist in ihm wirksam wie in andern Naturwesen. Es wurde schon wiederholt von Plotin gesagt, daß sein Denken überhaupt mit besonderer Energie der Einheit zugewandt ist, in der Natur und Geist als Gegensätze aufgehoben sind; und so haben wir auch bereits Vorstellungen Plotins skizziert, die eine Überwindung dieses Gegensatzes anzeigen. Diese eine Vision jedoch — kurz dahin formuliert: die dichterische Phantasie eine ungebrochene Fortsetzung der schöpferischen „Naturphanta-

sie" — schien jene tiefen Gründe, wo Natur und Geist in ihren Wurzeln organisch sich verbinden, mit besonderer Klarheit zu erhellen. Harmonie sucht Plotin, und so sieht er — wir können sagen aus einem metaphysischen Urgrunde der Indifferenz — „innere Harmonien" aufsteigen in die gegeneinander tretenden Weltsubstanzen. Wir werden später noch davon zu handeln haben, wie Shaftesbury aus dieser bedeutungsschwangeren Vorstellung seinen Begriff der „interior numbers" entfaltete. Wir mögen hierbei an weltinnerliche Rhythmen denken, die sich im Geistigen und Sinnlichen zugleich harmonisch manifestieren. Das Medium einer Verständigung zwischen Geist und Natur, zwischen ästhetischem Subjekt und Objekt scheint gegeben, die trennende Wesensfremdheit aufgehoben. Es ist als ob das Geheimnis des ästhetischen Genusses von hier aus sich dem Blick enthüllte; denn die Freude an der schönen Form erscheint nun als ein innerlichstes Gefühl der Befriedigung über diese Harmonie sinnlicher und seelischer Rhythmen, über die innere Harmonie des Weltwesens. Es ist wie eine Freude des Findens, des Wiedererkennens. Gleichzeitig aber haben wir hier auch die metaphysische Voraussetzung und Erklärung für das von Shaftesbury aus der Stoa Gewonnene, für den von ihm angenommenen ästhetischen Instinkt wie für seinen Versuch einer empirischen Begründung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils. Einem Standard in den Objekten sah er einen Standard des Geschmackes in den Subjekten entsprechen. Wollte man sich ein solches durchgehendes Entsprechen in seinem Grunde erklären, so mußte man allerdings notwendig zu der Annahme eines gemeinsamen übersinnlichen Substrates gelangen, wie sie in der Anschauung Shaftesburys enthalten ist. Und so sind es Reflexionen nach Plotinischer Art, durch die der Philosoph das Stoische der Beobachtung und Methode metaphysisch verbindet und vertieft.

Die Stoa — und zwar besonders die spätere römische Stoa — forschte auf allen Gebieten menschlicher Erfahrung nach dem Gesetzlichen, nach dem Naturgemäßen, und man fand den festen Boden der *naturalis ratio* in dem *instinctus naturalis*, in dem *consensus gentium*, in den *notiones communes*. Von hier schritt man sodann nach allen Seiten aus zur Gewinnung sicherer Begriffe. Shaftesbury ist sich wohl bewußt, daß eine Wissenschaft des Schönen nach stoischer Art zu begründen sei, durch die vergleichende Prüfung bestimmter Erfahrungstatsachen und durch das Experiment, wenn auch das meiste bei ihm nur andeutend vorhanden ist. Aber das ist ja überhaupt das uns bekannte Bild der Shaftesburyschen Art und seiner geschichtlichen Wirkung, daß er es andern überlassen hat, seine Aperçus, seine Randbemerkungen und beiläufigen Fußnoten in Begriffe und Systeme zu bilden.

Den von Shaftesbury unter dem Einfluß der stoischen Überlieferung ausgebildeten Begriff des „sensus communis“ haben wir im letzten Kapitel erörtert, und zwar sahen wir, daß hier an ein Organ für die Wahrheitserkenntnis zu denken ist. Da aber die Wahrheit nach der Vorstellung des Philosophen in der Form ihr Wesen hat, so ist dieser „sensus“ bereits als ein ästhetischer Instinkt anzusehen. Jedenfalls besteht für Shaftesbury kein Zweifel darüber, daß eine positive, wissenschaftlich nachzuweisende Beziehung zwischen der Organisation des Geistes einerseits und der Konstitution der Natur andererseits vorhanden ist. Es ist eine „deutliche innere Empfindung“, die sich in spontaner Weise den verschiedenen Formen gegenüber geltend macht: „. . . this Difference is immediately perceived by a plain internal Sensation.“[1]) — „No sooner the Eye opens upon Figures, the Ear to Sounds, than straight the Beautiful results, and Grace and Harmony are known and acknowledged.“[2]) Oder eine andere Stelle: „The Shapes, Motions, Colours, and Proportions of [ordinary bodies] being presented to our Eye; there necessarily results a Beauty, or Deformity, according to the different Measure, Arrangement and Disposition of their several Parts.“[3]) Der richtige Geschmack ist die entsprechende seelische Reaktion auf die Wesensmanifestation, auf das organisierende Prinzip in den Dingen: „In the very nature of Things there must of necessity be the Foundation of a right and wrong Taste . . .“[4]) Nur ein also verstandener „richtiger Geschmack“ wird jenen „wahren und natürlichen Stil“ erzeugen, der das Substantiell-Schöne zur Geltung bringt. Das wesenhaft Schöne entsteht also gleich dem Wahren durch eine Kooperation von Subjekt und Objekt, die, wie schon bemerkt, nicht anders als auf Grund einer gemeinsamen metaphysischen Substruktur als möglich gedacht werden kann.

Selbstverständlich wird eine vorsichtige ästhetische Wissenschaft von dem Komplizierten zunächst völlig absehen und die ersten sicheren Feststellungen dem Elementarsten gegenüber zu gewinnen suchen. „'Tis enough if we consider the simplest of Figures; as either a round Ball, a Cube, or Dye.“ Ein Experiment mit den kleinsten Kindern, wenn sie nur bereits irgendwie sich über die sinnlichen Eindrücke zu äußern vermögen, wird zeigen, daß sie unbeirrbar bestimmten Formen und Proportionen den Vorzug geben. Shaftesbury fragt: „Why is even an Infant pleased with the first view of these Proportions? Why is the Sphere or Globe, the Cylinder and Obelisk preferred; and the irregular Figures, in respect of these,

1) Moral. Part II, Sect. 4 (II, 285). 2) Moral. Part. III, Sect. 2.
3) Inquiry, Book I, Part II, Sect. 3. 4) Soliloquy Part III, Sect. 3.

rejected and despised?"[1]) Ist es die Aufgabe einer ästhetischen Wissenschaft, feste, durch den Geschmack vollzogene Verbindungen zwischen Subjekt und Objekt aufzufinden, so ist hier bereits ein solch Festes unzweideutig gegeben, wenn auch zunächst nur hinsichtlich primitiver Formen und Verhältnisse. Sobald wir einen komplizierteren ästhetischen Gegenstand wählen, um ihn von einer Anzahl Erwachsener beurteilen zu lassen, beginnt der Streit. Die Uneinigkeit aber, sagt Shaftesbury, darf uns keineswegs irremachen; denn gerade die Art, wie der Disput geführt wird, zeigt es stets auf das deutlichste, daß von allen Beteiligten ein bestimmter Standard der Form und des Geschmackes als fraglos feststehend vorausgesetzt wird. Die Uneinigkeit unter den Subjekten in Angelegenheiten des Geschmackes trotz unzweifelhaft vorhandener und anerkannter Standards erklärt sich für Shaftesbury aus der Annahme, daß sich durch den ästhetischen Instinkt zunächst nur die elementarsten Beziehungen konstituieren, und daß es Sache der Selbsterziehung sei, den Instinkt des Naturkindes zu dem Geschmacke des Kulturmenschen emporzubilden.[2]) „What difficulty to be in any degree knowing! How long e'er a true Taste is gained! How many things shocking, how many offensive at first, which afterwards are known and acknowledged the highest Beauties! For 'tis not instantly we acquire the Sense by which these Beauties are discoverable. Labour and Pains are required, and Time to cultivate a natural Genius, ever so apt or forward."[3]) Es bezeichnet den Fortschritt auf diesem Wege, daß immer mehr jener festen Beziehungen in dem ästhetischen Bewußtsein sich bekunden, und indem die Erfahrungen der einzelnen zueinander treten und in kritisch-vergleichender Prüfung das Bewährt-Gemeinsame bekannt wird, dehnt sich der gesicherte Besitzstand der Ästhetik.

Der für die Begründung der Ästhetik als kritischer Wissenschaft so wichtige Begriff des „Standard of taste", bei dem man an einen Geschmackstypus denkt, repräsentiert durch einen engern Kreis der Gebildeten, wird über Home auf Hume zurückgeführt.[4]) Nicht Home jedoch oder Hume ist die Schöpfung dieses Begriffs zuzuerkennen, sondern Shaftesbury, dem

1) Moral. Part III, Sect. 2.

2) Aus dem Umstande, daß alle Fragen des Geschmackes in ganz besonderem Sinne Fragen der Bildung sind, ergibt sich der heikle Charakter der Kunstkritik.

3) Bd. II, 401. Es ist dies außerdem eine der Stellen, wo ausdrücklich von dem durch Shaftesbury in die Ästhetik eingeführten Begriff eines „ästhetischen Sinnes" die Rede ist.

4) Vgl. Dilthey: Die drei Epochen der modernen Ästhetik. „Deutsche Rundschau" 1892.

Lehrer beider. Diese haben das bei Shaftesbury Vorgefundene nur weitergebildet und formuliert.[1]) Man beachte neben andern Stellen, auf die wir zum Teil schon hingewiesen haben, etwa die ersten Seiten des zweiten Kapitels von Miscellany III. Der ausgesprochene Gegenstand ist hier die ästhetische Kritik und ihre Begründung durch den Standard des Geschmackes innerhalb der gebildeten Gesellschaft. Dem Geschmackstypus stellt Shaftesbury die „humours" und „fancies" entgegen, denen der echte Kritiker keine Konzessionen machen dürfe. Das Geschmacksurteil, das Formgefühl kann sich in dem Gebildeten bis zu einer solchen unbeirrbaren Sicherheit entwickeln, daß dies in einer souveränen Überlegenheit zum Ausdruck kommt, die eine Neigung hat, sich ironisch zu äußern. Shaftesbury führt einen solchen Gebildeten, einen „well bred man", einen „man of wit" ein, der wohl etwa in Damengesellschaft sich malitiös gefällig zeige und den individuellen Launen in Geschmackssachen ironischerweise Zugeständnisse mache. Er wird malitiös und ironisch, eben weil ihm der Standard als etwas Selbstverständliches absolut feststeht; denn wenn er einige Tage darauf mit eben dieser Gesellschaft in das Theater gehe und jemand aus ihr applaudiere oder zeige sich sonst entzückt an der falschen Stelle, so wende er sich wohl an seinen Nachbar mit der diskreten Frage, was er von dem Geschmacke jener Person halte. „Such is the Malice of the World! They who by Pains and Industry have acquired a real Taste in Arts, rejoice in their Advantage over others, who have either none at all, or such as renders them ridiculous. At an Auction of Books, or Pictures, you shall hear these Gentlemen persuading every one ‚To bid for what he fancys'. But, at the same time, they would be soundly mortified themselves, if by such as they esteemed good Judges, they should be found to have purchased by a wrong Fancy, or ill Taste. The same Gentleman who commends his Neighbour for ordering his Garden or Apartment, as his Humour leads him, takes care his own should be so ordered, as the best Judgments would advice. Being once a Judge himself, or but tolerably knowing in these Affairs, his Aim is not: To change the Being of Things, and bring Truth and Nature to his Humour: but, leaving Nature and Truth just as he found them, to accommodate his Humour and Fancy to their Standard." Der Schluß des Zitates ist uns bereits bekannt. Von der Bedeutung und notwendigen Wirkung dieser Ausführungen erhalten wir nur dann die richtige Vorstellung, wenn wir so-

1) Henry Home (1696–1782) u. Dav. Hume (1711–1776) waren nicht Brüder, wie in Falckenbergs Gesch. d. n. Phil.[2] S. 195 zu lesen ist. Bekanntlich schwankt die Schreibung „Home" und „Hume". So wurde Hume als „Dav. Home" am 27. Febr. 1723 in Edinburg immatrikuliert.

wohl die Zeit bedenken, aus der sie stammen, wie auch die Mitwirkung der übrigen Shaftesburyschen Begriffe. Man erinnere sich etwa seiner „interior numbers“ wie überhaupt aller jener Vorstellungen und Begriffe, die auf eine Gleichartigkeit der seelischen Organisation der Menschheit und weiterhin auf eine universelle Harmonie hinweisen. Homes Ästhetik gipfelt geradezu in dem Begriff des „Standard of Taste“, und so ist auch das letzte Kapitel seines Werkes[1]) der Besprechung dieses Begriffs gewidmet. Hier lesen wir: „This conviction of a common nature or standard and of its perfection, accounts clearly for that remarkable conception we have, of a right and wrong sense or taste in morals. It accounts not less clearly for the conception we have of a right and a wrong sense or taste in the fine arts.“ Und sein Werk schließt er ab mit dem Satze: „In general, every doubt with relation to the common sense of man, or standard of taste, may be cleared by the same appeal; and to unfold these principles is the declared purpose of the present undertaking.“ Mit dem Begriff des „Standard of Taste“ ist für Home auch die Vorstellung einer „common nature of man“, eines „common sense of man“ notwendig gegeben, wie er auch einen Ausdruck für den andern setzt. Und dieser „common sense“ ist für ihn nicht nur ein ästhetisches Organ in dem engeren Sinne, sondern ein der Vervollkommnung fähiges Sensorium für das Wahre und Gute, für die „Form“ in einem umfassenden Sinne. Wir erkennen mit Klarheit in der „remarkable conception“ Homes das Charakteristische der Weltanschauung seines Lehrers Shaftesbury, gehören doch auch jene Sätze, die wir soeben aus den „Characteristics“ zitiert, einer Beweisführung an, die einen das Wahre, Gute und Schöne zugleich umfassenden Formbegriff zur Voraussetzung hat und die zu der Erkenntnis dieser Einheit hinleitet, wie es uns auch deutlich ist, daß Home mit seinem „common sense“ den Shaftesburyschen Begriff des „sensus communis“ wiedergibt, der, wie wir wissen, einen den Menschen gemeinsamen Wahrheitssinn, ein ihnen gemeinsames Formgefühl anzeigt. Wir befinden uns ständig hier im Schatten der Stoa; denn insofern dieser Begriff die Vorstellung einer Sympathie der Menschen untereinander zu seinem Inhalte hat, führt seine Genealogie auf die stoische Konzeption einer συμπάθεια τῶν ὅλων zurück. Wie diese Vorstellung eine Grundvoraussetzung der Shaftesburyschen Weltanschauung überhaupt bildet, so konnte auch nur aus ihr die Idee eines Geschmackstypus gegenüber willkürlich-individuellen Geschmackslaunen hervorgehen, ja die beiden Begriffe können, wie das Beispiel Homes zeigt, geradezu als identisch gesetzt werden.

---

1) Elements of Criticism 1762. Deutsche Übers. v. Meinhard.

Eine durchgehende innerliche Verschmelzung neuplatonischer und stoischer Impulse durch eine ausgesprochen produktiv-germanische Individualität macht das Eigenartige in Shaftesbury aus. Das Eintreten des Philosophen für das Eigenrecht der Natur gegenüber jeder Vergewaltigung von außen her erfaßten wir an früherer Stelle als einen Ausfluß neuplatonisch-pantheistischer Grundstimmung, und mit diesem Gefühl für das Eigenrecht der Natur verband sich die unter stoischem Einfluß gebildete Vorstellung von ihrer Eigengesetzlichkeit, von einem „Standard“ des „Natürlichen“ in einem umfassenden Sinne. Es erklärt sich aus der innern Beziehung, die man zwischen den Begriffen des Natürlichen, des Wahren, Guten und Schönen erkannte, daß die neue Epoche, als deren erster typischer Vertreter Shaftesbury anzusehen ist, zugleich durch das wissenschaftliche wie auch durch das ästhetische Interesse charakterisiert erscheint, und andererseits ist damit auch an die Bedeutung der Stoa für das Entstehen dieser neuen Zeit erinnert. Sie wies den Weg zur Gewinnung neuer Normen, die „Natur“ zeigte sich als das Grundnormierende, und so ward auch die Natur des Menschen ein Hauptgegenstand der Untersuchung. Die stoische Tradition und die introspektive kalvinistische Religiosität erzeugten zusammen die Anfänge der modernen wissenschaftlichen Psychologie. Diese Konstatierung bedarf jedoch noch einer wesentlichen Ergänzung, soll der geschichtliche Vorgang mit Genauigkeit registriert werden.

Wenn die Männer aus dem Kreise der Stoa sich mit der Seelenökonomie befaßten, so taten sie dies zumeist weniger aus theoretisch-wissenschaftlichem als aus praktischem Interesse. Man will wissend werden in all dem, was zur innern Ruhe dient; jeder einzelne sucht für sich und in sich das Glück, und man erkennt es als wesentliche Glücksbedingung und darum Ziel der Weisheit, das Spiel der innern Kräfte dergestalt in Bewegung zu erhalten, daß der Mittelpunkt selbst in relativer Ruhe verharrte. Dazu war zweierlei erforderlich: zunächst Distanz von der Welt, und sodann mußten Gefühl und Leidenschaften nach Möglichkeit gebändigt oder völlig unterdrückt werden; denn ihr Wesen bestand ja eben darin, daß sie den Mittelpunkt bewegten. Es läßt sich überhaupt sagen, daß in der griechisch-römischen Stoa das praktisch-egoistische Interesse in demselben Maße überwog gegenüber dem theoretisch-spekulativen, als der römische Geist an Stelle des griechischen in ihr zum bestimmenden Prinzipe wurde. So glaubte man auch schon in Shaftesbury, diesem „modernen Stoiker“, wie man ihn gerne nennt, ein Römisch-Egoistisches zu spüren und berief sich dabei auf einzelne Äußerungen, besonders in seiner „Inquiry“; ja man ging so weit, einen „raffinierten“ stoischen Egoismus ge-

radezu für die geheime Triebfeder seines ganzen Wesens zu erklären. Wer einen solchen Vorwurf gegen den Philosophen erhebt, hat seines Geistes keinen Hauch verspürt, und gerade die Anschauungen Shaftesburys über den ästhetischen Genuß vermögen dies mit besonderer Deutlichkeit zu erweisen. Es ist überhaupt unzulässig, den Philosophen kurzweg als den modernen Stoiker zu bezeichnen;[1]) denn das Organisierende in ihm ist neuplatonische Stimmung, und so erscheint er weit eher als ein Renaissance-Mensch. Allerdings sind in diese Physiognomie christlich-stoische Züge eingetragen, und man verspürt die zu gutem Teile aus stoisch-römischer Schule erwachsene erhöhte Klarheit und Selbstzucht modern-wissenschaftlichen Denkens. Ganz unzweifelhaft aber zeigt sich der Renaissance-Typus in der Erkenntnis von der hohen Bedeutung der Phantasie, des Gefühls und der Leidenschaft in der Ökonomie des menschlichen Innern und damit in dem Organismus der menschlichen Kultur. Die Stoa entschwindet.

Die Reaktion gegen das Renaissance-Prinzip der Lebens- und Kunstauffassung vollendete sich in keinem Lande Europas mit solcher Stärke und Vollkommenheit wie in Frankreich. Wir sagten früher von der Renaissance, daß sie durch die in ihr hervortretende individualistische Gefühlsbestimmtheit als ein der germanischen Art Entsprechendes angesehen werden kann. Die Energie gerade des französischen Rückstoßes wird deshalb um so verständlicher, und wenn die Nation sich in der Kultur des Klassizismus wirklich zu einem typischen Ausdruck ihres Wesens erhob, dann hat sich die französische Art eben in dieser Reaktion erst völlig erfaßt. Wir wissen es, daß die Überspannung des romanischen Prinzipes durch Louis XIV. eine individualistische Gegenbewegung hervorrief, so daß von hier aus das verschiedene Bild des 18. gegen das 17. Jahrhundert, der Spätklassik gegen die Hochklassik, verständlich wird, wie wir auch nicht im Zweifel sind, daß die mit rücksichtsloser Gewaltsamkeit vertretene Forderung der „Égalité“ am Ende des 18. Jahrhunderts die Rehabilitierung des französischen Naturells anzeigt. Bekundete sich in Shaftesbury das durch Renaissance-Motive verstärkte germanische Naturell, so ist es klar, daß die Schärfe seiner Weltanschauung sich vornehmlich gegen Frankreich wenden mußte. Das Prinzip der von außen bestimmten Form, das uns diese französische Kultur in ihrer innern Einheit mit der

---

1) Wenigstens darf mit der Bezeichnung keine Charakteristik beabsichtigt sein. Gewiß, das philosophische Tagebuch ist unstreitig die bedeutsamste neuzeitliche Bekundung stoischer Philosophie, aber Shaftesbury ist doch nicht bloß der Autor dieser Selbstgespräche.

Scholastik erfassen ließ,[1]) war, wie bereits gesagt wurde, nur zu überwinden durch eine Erweckung und Verteidigung des von innen Bestimmenden, und dies von innen her Bewegende und Gestaltende war für den Umkreis des Ästhetischen eben die schöpferische Phantasie, war Gefühl und Leidenschaft.

Für unsere Gedankengänge an dieser Stelle haben wir neben den „Moralisten" vor allem auch die „Miscellaneous Reflections" im letzen Bande der „Characteristics" zu beachten, die im wesentlichen eine Besprechung der früheren Essays darstellen. Deutlich fühlt man ein Weiterschreiten, ein Dehnen des Horizontes. Etwa zwölf Jahre intensivsten inneren Lebens waren vergangen, seit der Jüngling zuerst in der „Inquiry" seine Weltanschauung zu zeichnen versuchte. Es ist dies die einzige Abhandlung des Philosophen, in der die systematisierenden Linien hervortreten. Er hat in der Zwischenzeit mehr und mehr das „Komplexe" der Welt- und Lebensgestalt begriffen und damit das Inadäquate jeder rationalisierenden Form dem Phänomen des Seins gegenüber. Er fühlt es mit zunehmender Sicherheit, daß die Wirklichkeit nicht durch eine Teilenergie unserer Existenz zu bewältigen sei, sondern nur durch die ungeteilte Aktion des Subjekts. Wir werden nicht enttäuscht, wenn wir in diesen rückblickenden und zusammenfassenden Essays ein sich vervollständigendes Bild der geistigen Individualität zu finden hoffen, die in Shaftesbury zu typischem Ausdruck strebte.

Der Philosoph reflektiert[2]) über die Bedeutung der Phantasie, und zwar nicht allein für den ästhetischen Genuß und die künstlerische Produktion im engeren Sinne, sondern für das Leben überhaupt. Er erinnert daran, daß die ganze Welt, die wir schauen, daß das ganze Leben, dem wir uns gegenüber befinden, das Erzeugnis einer künstlerischen Einbildungskraft sind. Ohne sie wäre die Welt „but a dull circumstance", das Leben „a sorry pastime" und die Liebe? — Iacere humorem collectum in corpora quaeque.[3]) Es ist die Macht der ästhetischen Illusion in der Liebe, daß ein Naturwesen gleich Tausenden sich für uns zu dem Idealwesen steigert, das uns an sich fesselt, und so spornt uns auch die Phantasie in der Arbeit, indem sie uns die Wirkung unserer Tätigkeit in einem weit über das Maß der Wahrscheinlichkeit hinaus erweiterten Bilde zeigt. Ohne die idealisierende, die lockende und täuschende Phantasie würde nichts Großes vollbracht in der Welt, und der Mensch sänke völlig herab auf die Stufe des Tieres.

---

1) Kann doch der für diese Kultur typische Park Le Nôtres mit seiner rationalistischen Vergewaltigung der Natur geradezu als ein Symbol der mittelalterlichen Scholastik angesehen werden!

2) Man beachte für das Folgende besonders das 1. Kap. von Misc. II.

3) Lukrez, IV. 1065.

Die Phantasie hebt die Indifferenz, hebt die Uniformität auf, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Gestalten erzeugt, und es bedeutet ein Weiterwirken dieser individualisierenden Energie, daß sie die erzeugte Mannigfaltigkeit von Einzelgestalten wiederum im Typischen zusammenfaßt und in das Ideale erhöht. Es ist keine Frage; ein höchst bedeutsamer, ein weltnotwendiger Idealismus ist als Uranlage in uns wirksam. Das Ideal ist ganz offenbar unsere Lebensatmosphäre. Es sind Idealvorstellungen aller Lebensverhältnisse und Lebensfunktionen, es sind Idealvorstellungen der Jahreszeiten, der Bäume, Tiere und Menschen[1]), die wir in unserer Seele tragen. Das Morgenrot und das Abendrot umschließen den Tag, und vergangene Tage wie zukünftige umziehen den Horizont der Gegenwart mit farbigem Schimmer. Auf Schönheit bedacht hält unsere Phantasie das Düstere oder das Häßliche, das sich mit den menschlichen Dingen verbindet, in dem Untergrunde des Bewußtseins zurück und versammelt mit künstlerischer Auswahl Gestalten von Welt und Leben in ihrem Raume. Wer dächte etwa in der Gegenwart des fröhlichen Mahles mit Freunden oder in der Erinnerung daran an den Graus der Küche zuvor und den der Verdauung nachher! Es ist ein Bild des Genusses und geselliger Heiterkeit, das wir aus seinen natürlichen Zusammenhängen isolieren. Und so erschuf ja auch die Phantasie des Menschengeschlechtes hinter sich das Paradies, vor sich den Himmel und erhob damit das Bild des Seins, das Bild der allgemeinen Lebensbewegung zu einem ideal Umschlossenen, zu einer idealisierten Totalität. Idealisierung ist das funktionelle Verhältnis von Seele und Welt, ist die Assimilation der Welt durch die Seele. In der Seelenform, genauer, in dem Akte des Formens durch die Seele hat die Schönheit ihr Wesen. Wir fühlen die Nähe Plotins. Das der Natur des Geistes Angeglichene, das von der Seele aus Gestaltete ist dem Alexandriner das Schöne, und wir erinnern uns des bereits zitierten Fundamentalsatzes der Shaftesburyschen Ästhetik: „The Beautifying not the Beautify'd is the really Beautiful." Wir wissen, daß dies für den Philosophen keinen einseitigen Subjektivismus bedeutet; denn er bleibt sich stets einer notwendigen Zusammenwirkung von Subjekt und Objekt bewußt. Ist der „richtige Geschmack" eine nach Gesetzen wirksame seelische Reaktion auf die Wesensmanifestation, auf das konstituierende Prinzip in den Dingen, so ist die „richtige" künstlerische Phantasie, sei sie produktiv oder reproduktiv, der in Aktion gesetzte richtige Geschmack. Es unterscheidet sich also die „richtige Phantasie" eben dadurch von der Phantastik, daß sie in einem tätigen, gesetzmäßigen Einvernehmen steht mit dem Sub-

---

1) Der Grieche, der Germane usw.

stantiellen des Naturwillens in den Dingen. Das Substantielle der Natur, der Welt findet durch die produktive künstlerische Phantasie symbolische Form. Der Fortschritt von der Naturphantasie zu der Künstlerphantasie ist ein Fortschritt vom Exoterischen zum Esoterischen des Naturwillens, des Weltsinns. Die Unbewußtheit des Naturdranges verwandelt sich durch Geist und Phantasie in steigendem Maße in Bewußtheit des Erlebens und Gestaltens. Und so ist auch der Antrieb auf die Richtung des Ideals, von dem wir sagten, daß es das Geistesleben beherrscht, schon durch den Rhythmus des Naturwesens gegeben. „There is a Power in Numbers, Harmony, Proportion, and Beauty of every kind, which naturally captivates the Heart, and raises the Imagination to an Opinion or Conceit of something majestick and divine. Whatever this Subject may be in itself; we cannot help being transported with the thought of it. It inspires us with something more than ordinary, and raises us above ourselves." Die durch den Rhythmus in der Natur, die durch die Schönheit bewegte Phantasie „erhebt uns über uns selbst". Wir haben es hier nicht mit einer Zufälligkeit des Ausdrucks zu tun; im Hintergrunde steht die Weltanschauung des Philosophen mit ihrem Gegensatz des realen und des idealen Ich und mit ihrer Forderung der Resignation des empirisch-realen Ich gegenüber dem ideal-transzendenten. So sieht Shaftesbury ja auch die Natur im engeren Sinne nicht als ein in sich und für sich bestehend Isoliertes, sondern in ihrer Einheit mit dem Kosmischen; ist uns doch der Gedanke bereits geläufig, daß die Rhythmen der Natur um uns eine Wesensäußerung der Weltnatur darstellen. Und ihr antwortet das Wesenhafte unseres Geistes, durch sie wird unsere Phantasie bewegt; es ist eine „natürliche Freude", die wir empfinden „in the Contemplation, of those Numbers, that Harmony, Proportion and Concord, which supports the universal Nature, and is essential in the Constitution and Form of every particular Species, or Order of Beings".[1])

Mit der Phantasie waren auch gleichzeitig überhaupt Gefühl und Leidenschaft anerkannt in ihrer Bedeutung als bestimmende und gestaltende Seelenenergien. Indem der französische Klassizismus alles Gefühlsmäßige als Dunkel und Verworrenheit erklärte und in der Verstandesklarheit das Ideal der Wahrheit und Schönheit erblickte, glaubte er sich hoch über die phantasie-, die gefühl- und leidenschaftbestimmte Renaissancekultur erhoben zu haben. Das von den Franzosen errichtete Ideal der Vernunftform war allgemein anerkannt von der gebildeten Welt, wenn auch eine schwach weiterwirkende Renaissancetradition, besonders in England und

1) Inquiry, Book II, Part II, § 1.

Italien, nicht zu verkennen ist. Von um so größerer Bedeutsamkeit und Wirkung waren die Sätze Shaftesburys, in denen ein völlig anders geartetes Ideal sich ankündigte. Ästhetik und Psychologie mußten von hier aus in gleicher Weise bewegt werden. Der Weg liegt klar vor uns, auf dem Shaftesbury zu dieser erneuten Schätzung des von den Franzosen und dem Rationalismus überhaupt mißachteten Gefühlslebens gelangte. Prädisponiert durch seinen Neuplatonismus lernte er vor allem an Homer. Dieser Vorgang ist typisch für die moderne Wiederentdeckung der Provinz des Gefühls als einer integrierenden Domäne unseres Wesens. Was Shaftesbury an Homer gelernt, haben andere nach ihm zugleich aus Shakespeare und anderen großen Dichtern gewonnen. Wir erinnern uns an Herders Ausspruch in seinem so stark durch Shaftesburysche Anregungen bestimmten Aufsatz „Vom Erkennen und Empfinden": „Und ich glaube übrigens, 'daß Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock der Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert haben als selbst die Aristoteles' und Leibniz aller Völker und Zeiten." Einen früheren Satz vervollständigend können wir also nun sagen: es war die stoische Tradition, die introspektive kalvinistische Religiosität und das Studium der großen Dichter wie überhaupt die Erkenntnisse der neuen Ästhetik, die zusammen die Anfänge der modernen wissenschaftlichen Psychologie erzeugten. In Shaftesbury sehen wir alle diese Faktoren sich verbinden und von ihm aus weiterwirken, weshalb der Name des Philosophen in einer Geschichte der Psychologie an bevorzugter Stelle zu nennen wäre. Die Tatsache aber, daß ästhetische Einsichten in hohem Maße mitwirksam waren bei der Begründung der modernen psychologischen Wissenschaft, daß sich die neue Ästhetik in und mit der neuen Psychologie, oder, präziser ausgedrückt, daß sich die neue Psychologie in und mit der neuen Ästhetik konstituierte, ist für beide Disziplinen charakteristisch. Der seelische Vorgang beim künstlerischen Gestalten wie beim ästhetischen Genießen trat mehr und mehr in den Mittelpunkt des wissenschaftlich-ästhetischen Interesses, und in der Psychologie errang sich die Welt des Gefühls die ihr gebührende Anerkennung.

Eine richtige Phantasie erzeugte in Homer eine Gestaltenwelt, die in ihren „Lügen" – Shaftesbury zitiert Aristoteles – eine höhere Wahrheit zum Ausdruck bringt als jene, die in der Tatsächlichkeit des Alltags fühlbar wird. Die Prosa des wirklichen Lebens zeigt häufig das Bild eines Willkürlichen, Künstlichen, eines Unnatürlichen, die große Kunst hingegen veranschaulicht das Natürliche; sinnenfälliger wirken in ihr die Grundgewalten der menschlichen Existenz als gestaltende Mächte. Es wird aber das Natürlich-Besondere aus dem Gefühl, die große Eigentat aus der großen

Leidenschaft geboren. „A Hero without Passion, is, in Poetry, as absurd as a Hero without Life or Action. Now if Passion be allowed, passionate action must ensue. The same Heroick Genius and seeming Magnanimity which transport us when beheld, are naturally transporting in the Lives and Manners of the Great, who are described to us. And thus the able Designer who feigns in behalf of Truth, and draws his Characters after the Moral Rule, fails not to discover Nature's Propensity, and assigns to these high Spirits their proper Exorbitancy, and Inclination to exceed in that Tone or Species of Passion, which constitutes the eminent or shining part of each poetical Character."[1]) An den homerischen Helden zeigt sodann Shaftesbury, wie der Dichter diesen Charakteren durch die Leidenschaft, und zwar durch eine besondere, vorherrschende Leidenschaft Wahrheit und Wirkung gegeben habe. Es ist eine „moral rule", die Homer hierbei beachtete, wie überhaupt eine jede große Kunst aus einem Einvernehmen mit der „moral rule", dem „moral law", der „moral science" erwächst. Wir wissen es, daß der Philosoph damit nicht eine Bekanntschaft mit der „Moral", sondern vielmehr eine bewußte oder unbewußte Gründung in der Psychologie und ihren Gesetzen, eine Vertrautheit mit dem Seelen- und Weltgefüge zugleich für die notwendige Voraussetzung künstlerischen Schaffens und Erlebens erklärt.

Wird uns durch den Naturhymnus die Stimmung fühlbar, aus der die moderne Ästhetik in ihren tiefsten und bedeutsamsten Erkenntnissen hervorgegangen ist, so finden wir in dem auf den Hymnus folgenden Abschnitt der „Moralisten" (III, 2) einen Versuch, das webende und schwebende Element jener Stimmung zu begrifflicher Anschauung zu bringen. Der Philosoph sagt selbst, es sei die Absicht seiner „poetick Extasys" gewesen, den Freund hineinzuführen „into some deep View of Nature, and the Sovereign Genius, [to prove] the Force of Divine Beauty and [to form] in ourselves an Object capable and worthy of real Enjoyment." Die für Ästhetik und Ethik in gleicher Weise gültige Theorie, die der Philosoph dem Redegenossen zu beweisen sich mühte, spricht sich in dem vielfach variierten Satze aus: „We having Minds, must seek our Enjoyment not in Objects of Sense but in the Mind, through which alone we are able to appreciate the truly Fair, Generous and Good." Unsere „Sinne" vermögen nur den „Schatten" der Schönheit zu erfassen, der „Geist" (Mind) allein dringt vor bis zur „Substanz". „Whatever in Nature is beautiful or charming, is only the faint Shadow of that First Beauty." Das Schöne, das Reizende in der Natur ist der Schattenriß des Urgeistes, der

1) Misc. V, 1 (III, 260f.).

Urkraft, des Urgestaltenden, der Urschönheit. Und zur Schönheit fühlen wir uns allesamt hingezogen. Wie stark die Liebe auch in dem rein Sinnlichen wurzeln mag, so manifestiert sie sich doch nach ihrem Wesen als Weltprinzip unzweideutig als geistige Macht in uns, als „Contemplation of Beauty, either as it really is in itself, or as it appears imperfectly in the Objects which strike the Sense“; wie kann darum „the rational Mind rest here, or be satisfy'd with the absurd Enjoyment which reaches the Sense only?“[1]) Es verlangt den Geist nach Geist, die Seele nach Seele. Nach Schönheit hungernd suchen sie „ihresgleichen“ in der Welt der Erscheinung, sei es die der Natur oder der Kunst. Durch Introjektion eines Seelisch-Innerlichen in das Äußere, als Menschengestalt, als Seelenbild, als *analogon personalitatis* verwirklicht sich die Schönheit, als eine Erfüllung, ein in sich Zusammengefaßtes, als ein mit sich selbst und den Weltgesetzen Harmonisches. Dieses Schöne ist zugleich das Gute, und so ist die Schönheit das Wesen des Göttlichen. „If we have not idly spent our hours, nor ranged in vain thro these deserted Regions; it should appear from our strict Search, that there is nothing so divine as Beauty: which belonging not to Body, nor having any Principle or Existence except in Mind or Reason, is alone discovered and acquired by this diviner Part, when it inspects itself, the only Object worthy of itself. For whatever is void of Mind, is Void and Darkness to the Mind's Eye. — All which is void of Mind is horrid and Matter formless is Deformity itself. — Only the Mind is able to apprehend or to enjoy Beauty.“ Wir haben an früherer Stelle das künstlerische Moment in dem Erkenntnisprozeß angedeutet. Wir sprachen von einer unbewußten Identifikation, durch die wir die Zeichen der Erscheinung jeweils in ein Einheitlich-Verständlich-Sinnvolles deuten. Es handelt sich dabei um eine Introjektion als Analogieschluß, während beim ästhetischen Genuß die Introjektion als Sympathie sich

---

1) Man vergegenwärtige sich die Shaftesburysche Lehre, daß ein Schönheitsgenuß, der sich nur im Bereich der Sinne hält, als „absurd“ zu gelten hat, man erinnere sich ferner der Bedeutung des sensus communis bei Shaftesbury, und dann lese man einen Satz wie den folgenden: „Von Shaftesbury und Reid, der zuerst den common sense ausdrücklich als ästhetisches Prinzip aufstellte, bis auf Hume und Burke, welcher die ästhetische Empfindung vollends auf rein materialistische Triebe reduzieren wollte, und von Boileau und Dubos bis auf Batteux und Diderot zeigt die englische und französische Ästhetik das vergebliche Streben, den idealen Inhalt der ästhetischen Empfindung bloß aus der sinnlichen Natur des Menschen zu erklären, d. h. mit Hilfe des gesunden Menschenverstandes aus der Erfahrung zu konstruieren.“ Max Schasler „Über den englischen common sense“ in „Ausgewählte Sammlung gemeinverständlicher Abhandlungen“. Juni 1901, S. 151.

zeigt. Gefühlsmäßig gesteigerte Unmittelbarkeit unterscheidet den ästhetischen Vorgang von dem des Erkennens. Das „Selbst" verwandelt das Objekt, verwandelt die Welt in ein anderes „Selbst", um sich in ihm zu genießen. Es kann daher der ästhetische Genuß als objektivierter Selbstgenuß bezeichnet werden. Die Intensität des ästhetischen Erlebens ist somit bedingt durch die Intensität des Selbsterlebnisses. Wir erfassen die Natur als ästhetisches Phänomen, und wir verstehen ein Kunstwerk in genau dem Maße, als wir uns selbst in den Gestalten von Natur und Kunst zu erleben vermögen. In der Gesetzmäßigkeit, die durch Shaftesbury damit angedeutet ist, haben wir eine für die ästhetische Wissenschaft fruchtbare Idee zu erblicken. „That which is beautifyd, is beautiful only by the accession of something beautifying: and by the recess or withdrawing of the same, it ceases to be beautiful." Gegenwart und Grad der Schönheit sind durchaus an seelische Aktivität gebunden. Es bedeutet dasselbe, wenn Shaftesbury sagt, die Schönheit sei in der Form und durch die Form wirksam; denn Form ist für den Philosophen nicht irgendein Starr-Stoffliches, sondern vielmehr Kraft, geistige Energie. „The Beautiful, the Fair, the Comely, are never in the Matter, but in the Art and Design; never in Body itself, but in the Form or forming Power." Die Seele ist die Form, sie ist das tätig formende Prinzip. Die Form tritt in Erscheinung und endet mit der Seelentätigkeit. Die Schönheit kommt durch Beseelung des Gegenständlichen in der Anschauung zustande: „For never can the Form be of real force where it is uncontemplated, unjudged of, unexamined, and stands only as the accidental Note or Token of what appeases provoked Sense, and satisfies the brutish Part." Was von der Form außerhalb der Seele verbleibt, ist nur das stoffliche Substrat. Was ist doch die Herrlichkeit der Wiesenblumen für die grasende Herde! Dem Auge des Geistes verwandelt sich der Stoff in Form, verwandelt sich die Welt.

Aus dem Abschnitte, dem unsere bisherigen Zitate entnommen waren, verbleibt uns nun noch eine Stelle von ganz besonderer Bedeutsamkeit und geschichtlicher Wirkung. Eben war der Rhapsode aus seiner Ekstase zurückgekommen. Von dem Wesen der Schönheit sprechen die Freunde, von dem innern Grund und Sinn unserer Liebe zum Schönen. Die Stimmung zum Verstehen war erzeugt durch den Dithyrambus auf die Weltschönheit; aber noch blieben für den „Skeptiker" Zweifel und Dunkelheiten zurück. Mit dem kritischen Freunde ruht Theokles-Shaftesbury in dem Schatten einer gewaltigen Eiche auf der ragenden Höhe des Berges. Nach der einen Seite hin idyllisch-friedliche Landschaft, nach der andern der glänzende Meeresspiegel. Ein Beispiel mochte die Theorie in Leben

verwandeln. Der Philosoph zeigt nach dem Ozean hin, der in seiner ganzen Schönheit vor ihnen lag. „Stelle dir vor, mein guter Philokles," redet er den Novizen seiner Lehre an, „du wärest von der Schönheit des Meeres dort bezaubert und du sännest nun darauf, wie du es beherrschen und einem gewaltigen Admirale gleich als Herr befahren könntest: wäre das nicht eine absurde Idee?" „Wahrhaftig," erwidert Philokles, „es wäre ganz diesem Wahne gemäß, wenn ich mir irgendeine Barke mietete und unter Hochzeitsgepränge mich, dem Venetier gleich, anschickte, mir das Meer zu vermählen, das ich ebensogut mein Eigen nennen könnte." — „Let who will call it theirs, replyd Theocles, you will own the Enjoyment of this kind to be very different from that which should naturally follow from the Contemplation of the Ocean's Beauty. The Bridegroom-Doge, who in his stately Bucentaur floats on the Bosom of his Thetis, has less Possession than the poor Shepherd, who from a hanging Rock, or Point of some high Promontory, stretched at his ease, forgets his feeding Flocks, while he admires her Beauty." Um den Gedanken möglichst eindringlich zu machen, weist der Philosoph auch hin auf das Tal, das sich zu ihren Füßen landeinwärts zog: „Suppose, my Philokles, that, viewing such a Tract of Country, as this delicious Vale we see beneath us, you should for the Enjoyment of the Prospect, require the Property or Possession of the Land?" Worauf Philokles gesteht: „The covetous Fancy would be as absurd altogether, as that other ambitious one."

Ein geistiges und ein materielles Besitzen, ein geistiges und ein materielles „Interesse" stehen sich hier einander gegenüber. Ästhetisches Genießen ist dem Philosophen ein geistiges Sich-Aneignen und jede Einmengung der Vorstellung eines materiellen Besitzergreifens wird als „Absurdität" zurückgewiesen. In dem Geiste des Menschen und durch den Geist allein wird das Schöne realisiert: „Here lies his Dignity and highest Interest: Here his Capacity toward Good and Happiness. His Ability or Incompetency, his Power of Enjoyment, or his Impotence, is founded in this alone." Wir mögen das „höchste Interesse", von dem hier die Rede ist, als ein geistigerweise sich Betätigendes und auf Geistiges Hingewandtes, als ein durch die Seele, ihre Seinsweise und Bedürfnisse Bestimmtes, als ein mit dem seelischen „Bild" der Dinge sich Befassendes dem andern Interesse entgegenstellen, das auf das Materielle oder auf das reale Sein, auf die „Wirklichkeit" der Dinge hinzielt, und wenn wir weiterhin die Richtung auf das Materielle, auf die reale „Wirklichkeit" als den Begriff des „Interesses" im gewöhnlichen Verstande kennzeichnend annehmen, so ergibt sich die negative Fassung der Shaftesbury-

schen Lehre, daß es sich bei dem ästhetischen Genießen um ein „interesseloses“ Betrachten oder Gefallen handle. Shaftesbury betont auf das entschiedenste, daß die ästhetischen Gefühle in keiner Weise übergehen dürfen in ein Verlangen, wie es durch die reale Gegenwart des Objekts erzeugt wird; das Schöne ist ein in der Idee Gegenwärtiges. Es ist also eine doppelte Gegenwart der Dinge zu unterscheiden. Anders sind die Objekte gegenwärtig für den Menschen, der ein rein sinnliches Genießen oder Besitzen erwägt, anders für den geistig-produktiv Schauenden; jener erfaßt die reale Gegenwart des Objekts, für diesen kommt nur die ideale Gegenwart der Dinge in Frage. Für den Dogen von Venedig, der nach altem Ritus von dem Meer Besitz ergreift, ist der Ozean ein real Gegenwärtiges, für den Hirten auf dem Strandfelsen, den seine Schönheit bezaubert, ein ideal Gegenwärtiges. Reales Sein und idealer Schein, „Wirklichkeit“ und „Bild“ stehen einander gegenüber. Für den ästhetisch Genießenden löst sich in der idealen Gegenwart des Objekts der ästhetische Schein als das allein ihn Bewegende von dem realen Sein. Schein und Sein, die ideale und die reale Gegenwart des Objekts stellen die beiden Sphären menschlichen Interesses dar. Und so kann die ganze Ästhetik als die Wissenschaft vom ästhetischen Schein oder von der idealen Gegenwart des Objekts bezeichnet werden. Damit erhält die Shaftesburysche Lehre ihre positive Prägung. Ward sie in der negativen Terminologie durch Kant und andere deutsche Ästhetiker ausgebildet, so in der positiven durch Home.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß die wichtige ästhetische Einsicht, die uns hier beschäftigt, auf Shaftesbury zurückgeht, während als ihre letzte geschichtliche Wurzel im allgemeinen der bekannte Satz Platons (Phileb. 51) angenommen wird, daß das Schöne an sich (καθ᾽ αὑτό) gefalle, und daß die Begierde sich nicht einmischen dürfe weder in das ästhetische Genießen noch in das künstlerische Schaffen. Mit dieser geschichtlichen Zurückführung werden wir uns jedoch kaum begnügen, ist es uns doch deutlich geworden, daß das Bewegend-Bedeutsame in der Gedanken- und Gefühlswelt des Philosophen aus Plotinischer Stimmung erwachsen ist. Hier aber haben wir es mit einer Erkenntnis von zentraler Wichtigkeit zu tun. Tatsächlich täuschen wir uns auch nicht in unserer Vermutung, wie aus einem Teile unserer bisherigen Ausführungen schon einleuchten dürfte. Für Plotin war bekanntlich der Geist und seine Form das wirklich Wirkliche, und im Geistigen hatte für ihn das Schöne sein Wesen. Aus dem Innern der Welt fühlte er eine geistige Kraft wirksam, die uns auf der Stufenleiter immer reinerer Schönheitsformen hinführt zu der Urschönheit. Auf dem Wege der „Reinigung“, der Selbstläuterung,

erhob sich Plotin zur höchsten Schönheit, zu dem Einen, er „reinigte“ seine Seele von all den unruhvollen Begierden, die durch die stoffliche Wirklichkeit erregt werden und die die Seele in die Zerstreuung führen. Er rief sein Interesse zurück von der Stoffwelt, um die Einheit der Geisteswelt und weiterhin die Einheit der ganzen Welt der Form in sich als die Urschönheit, als ein in sich selbst Zusammengefaßtes zu erleben. — An diesen Vorstellungen ward Shaftesburys Reflexion lebendig. Das Schöne ist für ihn der Weg des Geistes zum Geiste, zum Urgeiste, der Weg der Sammlung, der Weg zur Einheit. Das Sammelnde ist die Idee, ist Geist, Seele; die Objektwelt, rein sinnlich aufgenommen, das Zerstreuende. Es scheint der Geist, es scheint die Idee durch die Form als Schönheit; das Schöne ist das Scheinen der Idee. Die Wirkungsquelle des Schönen fließt aus einer tiefinnerlichen Einheit von Sein und Schein. Und so weist die Lehre von der Interesselosigkeit des ästhetischen Genusses schließlich des Weges hinab in das Undifferenzierte, in das Unbewußte. Es ist die tiefste, die letzte Perspektive, die sich der Philosophie des Schönen hier eröffnet.

Die notwendige Einwirkung dieser Lehre auf die Entwicklung der Psychologie liegt klar zutage. Es war, wie wir bereits wissen, von höchster Bedeutung, daß Sinnlichkeit und Gefühl von dem Philosophen nicht als ein untergeordnetes, mangelhaftes Vermögen der Seele angesehen wurden, sondern daß er sie als eine psychische Grundkraft in den Vordergrund der Spekulation stellt. Wir sahen, wie Shaftesbury, prädisponiert durch neuplatonische Stimmung, aus der großen Dichtung die Erkenntnis gewann von der Bedeutung des Gefühlslebens überhaupt für das dichterische Gestalten der Lebens- und Weltbedeutsamkeiten, und aus derselben Stimmung heraus erschloß sich ihm die Einsicht von einer Eigenfunktion des Gefühls nicht allein gegenüber der Art des Verstandes, sondern auch gegen die des Willens. Die wissenschaftliche Abgrenzung zwischen Gefühls- und Willensbetätigung bot offenbar die größere Schwierigkeit, und da war es eben die Shaftesburysche Lehre von der Interesselosigkeit des ästhetischen Gefühls, durch die sich die Sachlage klärte. Das ästhetische Genießen, die im engern Sinn ästhetische Art, Welt und Leben auf sich wirken zu lassen, sie seelisch als ein Schönes zu bilden, stellte doch fraglos ein wesentliches Stück des Seelenlebens, der Geistesbetätigung dar, und hier war die Begierde, der Wille offenbar völlig ausgeschaltet, während einzig Gefühl und Phantasie sich bewegten. Wir haben schon früher von Home als von einem Interpreten Shaftesburys gesprochen, und so hat er auch an dieser Stelle die Tendenzen der Shaftesburyschen Anschauung in zutreffender Weise festgelegt. Hatte Hutcheson bereits

den Gedanken von der Ursprünglichkeit und Uninteressiertheit des sympathisierenden Gefühls aufgefaßt und den Weg gewiesen, wie durch den Sympathiebegriff des Philosophen dessen Weltanschauung zu organisieren sei, so sieht sich Home der Unterscheidung einer ästhetischen und einer ethischen Sympathie und der Aufgabe ihrer gegenseitigen psychologischen Abgrenzung gegenüber. Er läßt es sich dabei angelegen sein, den Nachweis zu führen, daß der unterscheidende Charakter der ästhetischen „Emotionen“ eben darin bestehe, daß sich kein Begehren mit ihnen verbinde, während das ethische Verhalten durch Willensregungen, durch „Passionen“, die auf Handlungen abzielen, sich kennzeichne.[1]) Gleichzeitig fühlt jedoch Home, daß damit nur Äußerungen der Seele unterschieden werden, und er zieht die Trennungslinien — ganz im Sinne Shaftesburys — nicht bis hinab in das Wesen der Seele, um hier ein selbständiges Gefühlsreich gegen ein Reich des Willens und des Verstandes aufzurichten. Aus der Shaftesburyschen Lehre von der Interesselosigkeit des ästhetischen Zustandes konnte allerdings diese Folgerung gezogen werden, wie aus der Gedankenentwicklung der deutschen Psychologie des 18. Jahrhunderts zu ersehen ist; die Konsequenz der Grundanschauungen Shaftesburys ließ man jedoch damit hinter sich zurück; denn für ihn stellte das Gefühl wohl eine integrierende, aber keine selbständige Provinz innerhalb der Seele dar. Wir wissen es, für den Philosophen ist die Seele die e i n e, und so weist es auch hin auf das Eigentümlichste seiner Weltanschauung, daß er die ästhetische und die ethische Sympathie durch die Kraft einer religiös-kosmischen Stimmung in einer letzten innern Einheit erfaßt.

Mit diesen Ausführungen ist die geschichtliche Wirkung der zuletzt zitierten Sätze nur zu einem Teile wiedergegeben. Wir haben die beiden philosophierenden Freunde unter der Eiche auf der Höhe zurückgelassen. Theokles-Shaftesbury schaut hinaus auf das Meer, das unfern an den Felsen brandete. Durch das Meer fühlte er das Spiel seiner innern Kräfte zu höchster Tätigkeit erweckt, dem Meere gegenüber erfaßte er am lebendigsten den innern Sinn der Schönheit, den innern Grund für das rätselvoll Beglückende ihres Wesens. Keines von all den Naturphänomenen vermag die Seele so in sich zu ziehen, vermag so die Phantasiekraft in ihr zu bewegen wie die wogende See; kein Naturelement wird leichter zum Vehikel der ganzen Mannigfaltigkeit seelischer Stimmungen als das Wasser von der Quelle bis zum Meere. — „Seele des Menschen, wie

---

1) Hauptsächlich auf Grund dieser Unterscheidung ist Homes Name für Deutschland von Bedeutung geworden.

gleichst du dem Wasser!“ – Und zugleich mit dem Goethewort klingen zahllose andere Aussprüche von Dichtern und von Weisen an, die in dem Element des Wassers das Bild der Seele, des Menschenwesens fanden. — „Das Auge, wenn es Wasser anblickt,“ sagt Herder[1]), „fühlt es gleichsam durch die Assoziation mit dem Gefühl: es kühlt sich in demselben ab, badet sich und schwimmt in demselben. Der sich darin abspiegelnde Himmel verstärkt dies Gefühl noch mehr; und entfernt noch weiter von der Erde, gleichsam in ein anderes Element, wo man nicht dörrt, nicht trocknet, schmachtet.“ Es ist unsere Absicht nicht, hier die Fülle der Momente zu erschöpfen, durch die das Wasser belebend und erregend wirkt auf das Menschengemüt, so daß es schon immer — in der Neuzeit allerdings mehr als im Altertum – dem Menschen die Symbole bot zur Spiegelung innerster, dunkelster Seinsgefühle. Die Reflexion stößt hier wohl zunächst auf das Moment der Bewegung. „Bewegung“, bemerkt Herder an der bereits zitierten Stelle, „ist die sinnliche Ankündigung des Lebens: Leben die Ankündigung der Seele.“ — „Die Seele sieht mit ihrem Leid sich selbst vorüberfließen,“ sagt Lenau. In sinnlichem Bilde rinnt die Gegenwart an uns vorüber und wird zur Vergangenheit; und vorüberfließend in der Gegenwart des Bewußtseins wird immer aufs neue das Zukünftige zu einem Vergangenen. Wir erfassen ein Vorher und Nachher und wir fühlen das Problem, das der Begriff der „Gegenwart“ in sich schließt. – Wir gedenken ferner des Umstandes, daß Auge und Ohr zugleich Eindrücke empfangen, ein zwiefacher Eingang zur Seele. Herder deutet schon auf die reflektierende Eigenschaft des Wassers, und es mußte allerdings insbesondere die Menschen der Vorzeit geheimnisvoll anmuten, daß sein Spiegel das Bild des Beschauers samt dem des Ufers und des Himmels darüber wiedergab. Als der primitive Mensch zuerst seine eigene Gestalt gegen sich im Wasser gewahrte, mochte es ihm in der Tat scheinen, als habe sich etwas von ihm abgelöst, als habe sich seine Existenz gespalten, und er konnte durch dies erste Erlebnis wohl zu bedeutsamen elementaren Gefühlsbewegungen und Reflexionen angeregt werden. Zu höchster Intensität aber steigert sich die Wirkung des Wassers auf die Seele, wo es uns in einem großen See oder gar im Meere geheimnisvoll entgegenrauscht.[2]) Die Lyrik von Quelle und Bach und die Epik des

---

1) Studien und Entwürfe zur Plastik. Ausgabe Suphan, Band 8, S. 100.

2) Eine eingehende Untersuchung über die Bedeutung des Wassers und insonderheit des Meeres für die Entfaltung der menschlichen Psyche und der Kultur überhaupt wäre ein ebenso reizvolles wie dankenswertes Unternehmen. Wir erinnern uns, daß nicht nur Herder, sondern auch Goethe solchen Erwägungen nachgegangen ist, und wir zitierten bereits (S. 6) einen hierher ge-

Stromes wird zur Dramatik des Meeres. Wir erkennen deutlich die Momente, durch die sich die Erregung hier verstärkt: die Abwechselung von Ruhe und Bewegung, die Vorstellung der unergründlichen Tiefe, das Bild der Unendlichkeit und Unbeschränktheit des Seins und Bewegens, vor allem aber der Rhythmus des Wogenganges. Alle die einzelnen Momente des Erscheinungsbildes vereinigen sich hier zu zauberhafter Wirkung auf die schauende Seele. Die Mauer zwischen Phantasie und Wirklichkeit, zwischen Seele und Welt wird zu losem Sand, über den die Welle spielend hinwegrinnt. Das All ist Eines, ein Rhythmus in dem pochenden Herzen der atmenden Brust und den sich folgenden Wogen! — Wir begreifen es, wie insonderheit eben dieser ewig gleiche Rhythmus der Wellenbewegung eine Angleichung des Objekts an das Subjekt zu bewirken vermag. Aller Rhythmus ist an sich ein Element der Vereinheitlichung. Vertritt aber das Objekt die Mehrheit und das Subjekt die Ein-

---

hörigen Ausspruch. Was Goethe an jener und an einer früheren Stelle desselben Buches von „Dichtung und Wahrheit“ über den Zusammenhang des menschlichen Gefühlslebens mit der Natur sagt, gibt das nicht vollständig wieder, was er ursprünglich sagen wollte. Wir haben hierzu noch folgende Notiz: „Abgeschlossenheit der alten Deutschen in diesem Naturgefühl. Die Deutschen hatten keine gestalteten Götter. Es fehlte ihnen an Einbildungskraft wie allen Bewohnern der Mittelländer. Daß Dichter sich hervortun, gehört die See, Küste, Inseln. Ohne diese läßt sich die Odyssee nicht denken und auch die Ilias nicht. Es ist keine falsche Anmaßung der Deutschen, wenn sie sich die skandinavischen Fabeln zueignen wollen. Diese konnten nur auf der Ostsee und ihren Küsten entstehen. Sie beziehen sich durchaus auf Meerschiffahrt und was dem anhängig ist. Der alte Deutsche begnügte sich in seinem beschränkten Zustande im Gefühl des formlosen Erhabenen.“ Zahlreiche englische Namen wären zu nennen. Von Heine zitieren wir: „Ich liebe das Meer wie meine Seele. Oft wird mir sogar zu Mute, als sei das Meer eigentlich meine Seele selbst. — Gar besonders wunderbar wird mir zu Mute, wenn ich allein in der Dämmerung am Strande wandle, — hinter mir flache Dünen, vor mir das wogende, unermeßliche Meer, über mir der Himmel wie eine riesige Kristallkuppel — ich erscheine mir dann selbst sehr ameisenklein, und dennoch dehnt sich meine Seele so weltenweit. Die hohe Einfachheit der Natur, wie sie mich hier umgibt, zähmt und erhebt mich zu gleicher Zeit, und zwar in stärkerem Grade als jemals eine andere erhabene Umgebung.“ (Nordsee, Bd. III, S. 102. 104, Ausg. Elster). Es interessiert uns auch die Bemerkung Ed. v. Hartmanns in seiner „Philosophie des Schönen“ II. Teil, S. 126: „Die Brandung der heftig wogenden See ist ganz vorzugsweise dazu geeignet, ästhetische Gefühle höherer Stufe zu erregen.“ Man beachte ferner: Biese: Poesie des Meeres und das Meer in der Poesie (Pädag. u. Poesie 1900). Fuchs: Das Meer in der deutschen Dichtung (Beilage der Hamb. Nachr. Juni 1890, Nr. 22, 23). Harnack: Hochgebirge und Meerespoesie bei Goethe (Stunden mit Goethe Bd. I). Heyck: Das Meer in der Volksseele und in der Kunst (Velhag. & Klas. Mon. 1905, Mai).

heit, so nähert sich das rhythmisierte Erscheinungsbild naturgemäß der Art der Seele, wobei die Einförmigkeit seines Inhaltes noch mitwirksam wird. Und andererseits findet auch eine Angleichung des Subjekts an das Objekt statt; denn die Seele erhebt sich um so eher in bewußtem Gegensatz als ein Selbständiges über das Objekt, je stärker sie durch die Mannigfaltigkeit des Außen beschäftigt wird; in dem vereinheitlicht-eintönigen Naturbilde aber findet sie nur einen schwachen Anreiz für eine solche bewußte existentielle Absonderung von dem Gegenüber der Welt.[1]) Je vollständiger eben dieses Bewußtsein erlischt, jedes bewußte Nebeneinander von Vorstellungen eines Subjekts und eines Objekts schwindet, um so vollkommener wird der ästhetische Zustand, die Herrschaft des reinen Gefühls.

An das Meeresufer versetzt uns der Ästhetiker. Die Sätze seiner Theorie und die Erinnerung an die für jeden fühlenden Menschen erfahrbare Wirkung der wogend brandenden See verbinden sich, beleben, verstärken sich gegeneinander. Machen wir uns das Phantasiebild, das der Philosoph erweckt, deutlich. Ragende Strandfelsen, die die grüne Trift hinter sich vor den anrollenden Wogen schützen. Auf der höchsten Klippe, steil emporsteigend aus der bewegten Flut, mit dem Gipfel über die tosende Brandung geneigt, ein Hirte zur Ruhe hingestreckt, in bewundernde Betrachtung des Ozeans versunken. Und das andere Bild: Auf prunkvoll geschmücktem Bucentoro, Kränze, Wimpeln, Flagge, fährt der Doge von Venedig, angetan mit den Abzeichen von Macht und Pracht, hinaus auf den Golf, um sich nach altem, feierlich-hochzeitlichem Brauche mit dem Ozean zu vermählen. Ein Sinnbild venezischer Beherrschung des Meeres. — Es ist aber der Hirte, der durch die Seele Besitz ergreift, in einem tieferen und größeren Sinne Herr des Ozeans als der Doge.[2])

---

1) Es ist hier von der Bedeutung des Meeres für den ästhetischen Zustand und nicht für die Seele im allgemeinen die Rede. Auf das Problem, das hier enthalten ist, kommen wir noch an anderer Stelle zurück.

2) Man mag einwenden, daß ein „Hirte“ sich kaum zu der Höhe des ästhetischen Genusses erheben könne. Ohne auf diese Frage einzugehen, erinnern wir uns daran, daß es dem Philosophen zur schärferen Verdeutlichung seiner Theorie darauf ankam, einen Menschen niedern, besitzlosen Standes dem Dogen gegenüberzustellen und ihn durch die Magik der Phantasie in den Herrn des Meeres sich verwandeln zu lassen. Außerdem war der Hirte in der gewählten Landschaft und mit der grasenden Herde, die ja dem Ästhetiker ohnedies schon als Beispiel dient, von selbst gegeben. Endlich schien ihm der Hirte auch darum geschickt, weil mit ihm die reale Wirklichkeit und ihre Pflichten — die an der Küste weidende Herde — und die ideale Wirklichkeit – das sich verwandelnde Meer – zur höheren Wirkung in seiner Argumentation unmittelbar gegeneinander-

„Herr des Meeres“ heißt Herr der Erscheinung, Herr der Wirklichkeit, die uns mit brutaler Gewalt von allen Seiten bedrängt. Diese auf uns eindringende Wirklichkeit können wir philosophisch, wissenschaftlich, religiös, ethisch und ästhetisch bewältigen; philosophisch, indem wir die Einheit in der Mannigfaltigkeit, indem wir die letzten Gründe der Dinge zu erforschen suchen, wissenschaftlich, indem wir die Objekte analysieren, religiös, indem wir im Glauben eine Synthese von Natur und Geist hervorbringen, ethisch, indem das Bewußtsein unseres sittlichen Eigenwesens, unserer sittlichen Eigenmacht sich sieghaft bewährt gegenüber der Wirklichkeit als einer leidenschaftbewegten und leidenschafterregenden. Das Bild dieser Herrschaft gilt uns als ein Erhabenes und so als ein Schönes. Ästhetisch endlich bewältigen wir die Welt der Erscheinung, indem wir sie in fühlender Anschauung von neuem erzeugen und sie so zu einem freien Produkte unseres Gemütes machen. Es ist das Moment der Freiheit, durch das sich die ethische und die ästhetische Art der Weltbewältigung innerlich verbinden. — Ästhetisch genießen heißt der Erscheinung gegenüber produktiv werden, sich durch die Energie des reinen Gefühls gestaltend über sie erheben. – Wie formte nun die Seele des Hirten – die Seele Shaftesburys! – das Erscheinungsgebild in ein Eigenes, Geistiges? – Zunächst ist dem Schauenden der Ozean eine ungeheure, rhythmisch bewegte Masse, die sich ununterbrochen anwälzt gegen die Felsenküste. Sein Gefühl wird stärker lebendig, und er sieht sich einem erhabenen Schauspiel wirkender Kräfte gegenüber, einem Spiel lebendiger, persönlicher Energien. – Dem Griechen ist das Meer ein Pandaimonion, ein von Gottheiten ohne Zahl Erfülltes; gleichwohl zeigt das Altertum von einer lyrisch-mystischen Versenkung, die das Erscheinungsbild in ein Seelisch-Persönliches verwandelt, kaum eine Spur. Es erscheint diese mystische Versenkung der ästhetischen Illusion begründet durch die aus stärkstem modernem Selbstgefühl erzeugte Weltanschauung der Allbeseelung, die wir uns als eine Voraussetzung der Shaftesburyschen Ästhetik denken mögen. – Immer mehr versenkt sich die Seele des fühlend Schauenden, und das Meer verwandelt sich in einen gewaltigen Organismus,

---

traten. Wenn wir bedenken, daß mit den Shaftesburyschen Sätzen nicht nur die idealistische Ästhetik unserer Klassiker, sondern auch die Ästhetik der Gegenwart sich begründete, so mögen wir sagen, daß hier noch einmal, wie als Konzession an die zu Ende gehende Zeit, der Rokokohirte erscheint. Und doch scheidet dieser Schäfer sich völlig von seinen Genossen, ja er ist in Wahrheit kein „Hirte“ mehr. Die Sehnsucht nach Belinde hat sich in die Sehnsucht nach dem Unendlichen verwandelt. Die beglückende Geliebte ist die Welt als die Eine.

der in tausendfältiger und doch einheitlicher Bewegung den Willen des Meergottes — des Schauenden eigenen Willen! — zum Ausdruck bringt. Hier ist alles Bewegung, alles Ausdruck. Wir könnten auch sagen: hier ist alles Handlung. Wir nannten ja das Meer bereits ein dramatisch Bewegtes. — Dies Meer, in dem Shaftesbury sich erlebt, ist kein unempfindlicher Barbar, kein gelassener Stoiker; in stürmischer Leidenschaft bäumt es sich auf gegen den peitschenden Wind. Darunter aber die stille Größe der einen unbewegten Tiefe, die alle Unruhe und Leidenschaft immer wieder in sich zurücknimmt, in die Majestät eines in seinem Grunde unerschütterlichen Willens. Versunkenem Schauen mochte wohl hier das Ideal der Schönheit aufleuchten. — Durch die Gestaltkraft der Seele, des reinen, „interesselosen" Gefühls verwandelt sich der Hirte in den Herrn, den Gott des Meeres. Wir mögen uns den inneren Vorgang im einzelnen deutlich machen. — „Trotzig" stand dem Hirten der Fels gegen das „feindliche" Meer, „kühn" ragen die Kliffe hinaus über die Brandung, „majestätisch" wälzen sich die Wogenberge heran, „wütend" zerschäumen sie an den „gegenstemmenden" Riffen oder sie branden „keck" empor an der Felsmauer. „Müde" zieht sich die Flut zurück und „sammelt Kraft" zu neuem „Ansturm". Länger als sonst „zögert" diesmal der „feindliche Anlauf". Da hebt sich in der Ferne eine Woge zu „drohender" Höhe. Sie hat den ganzen „Grimm" des Ozeans in sich versammelt. Langsamer als die „Genossen", aber mit „sieggewisser" Wucht scheint sie zu nahen, eine „Sturmkolonne" mit der Parole „Sieg oder Tod!" Hoch „bäumen" sich die weiß schäumenden Wellen empor an der Felswand, in „ohnmächtiger Wut toben" sie noch eine Zeit zwischen den Klippen und „speien" den Gischt gegen die Felsen. — Der letzte „Angriff" ist abgeschlagen. Allmählich beruhigt sich das eben noch so erregte Gefilde und bald liegt die See „friedlich" da, als ob sie „schliefe und träume". Ja, das Meer träumt. Das Murmeln des Wassers am Fuße der Felsen ist wie ein Sprechen im Schlafe. Bald klingt es auch wie Glockenton herauf. Wovon träumt denn das Meer? — Von unergründlichen Geheimnissen. Von dem Rätsel des Daseins. — Doch, w e r träumt? Kein anderer als der Hirte oben auf dem Felsen! Seine Seele ist so groß geworden, so weit wie das ganze Meer, das sein Blick umspannt. Er selbst ward zum Meere und er fühlt sich so groß, so unendlich groß. Er selbst kämpft mit den Felsen der Küste, er selbst ein ungeheurer Riese. Die Gesamtheit seiner Organe, sein ganzes psychophysisches Wesen nimmt teil an dem Leben und Bewegen. Der ganze gewaltige Rhythmus des bewegten Meeres überträgt sich auf seinen eigenen Organismus. Alle Regungen des Gemüts sind ins Gigantische gewachsen. Unermüdlich stürmt er an, immer wieder schöpft er neue Kraft

aus dem geheimnisvollen Abgrund seines Wesens zu neuem Kampfe. Er ist Fels und Meer zugleich. Die Kampfesinstinkte seiner Natur — der Menschennatur! — gelangen zur Betätigung, und ein Ursprünglichstes, der Heroismus, wie er echtem Menschentum in seiner Wurzel eigen, wird befriedigt. Es kämpft die Seele, sie kämpft sich durch zur Herrschaft, zur Freiheit. — Selbstbetätigung kennen wir bereits als die Quelle allen echten Glücksgefühls, heroische Selbstbetätigung aber bedeutet die Bewegung unseres tiefsten, eigentümlichsten Wesens, bedeutet höchste Lebens- und damit höchste Glückssteigerung. Das Gemüt des Hirten, der in dem mit den Felsen kämpfenden Meere sich erlebt, ist ganz Tätigkeit. Die Meergeister steigen hinab bis zu den untersten, den dunkelsten und verborgensten Kammern seiner Seele, deren Tür der Alltag noch nie in ihrer Angel bewegte, und wecken alle die schlummernden Menschengefühle zur Teilnahme an der großen Lebensbewegung. Und sie erwachen, die tausend Gedanken und Empfindungen, die das armselige Leben des Dorfhirten nie erweckt hatte, sie erwachen bei dem Weckruf der Wogen, sie beginnen sich zu regen. Der arme Hirte, dessen Leben und Denken sich sonst im engsten Kreise erfüllte, wird zu Proteus, dem Sohne des Okeanos, und er kämpft und kostet in stets wechselnden Gestalten das wunderbare, geheimnisvolle Leben. — Und er selbst, der Hirte, er träumt auch den Traum des Meeres. Nicht das Meer, nicht das Meer allein ist unergründlich[1]), seine Seele ist es, und sie birgt in ihrer Tiefe tausend Geheimnisse; aus seinem Gemüt klang das wunderbare Geläut, er träumt von dem Rätsel des Daseins, dem Rätsel von Seele und Welt. — Es ist als ob das reine Gefühl ästhetischen Erlebens die Türe öffnete aus der Zwingburg des Determinismus, um uns in das Freie unbeschränkter Möglichkeiten zu führen; denn wer könnte die Kraft der Menschenseele begrenzen, die sich in einen Gott und in einen Teufel zu wandeln vermag! Nach Plotin kommen wir in dem ästhetischen Zustand zu einem Bewußtsein unseres Selbst; und in der Tat, wenn irgendwie und irgendwo, so geschieht es in dem Akte des ästhetischen Genießens, daß sich alle unsere Seinsmöglichkeiten dem träumenden Auge der Seele wie hinter einem magischen Vorhange entfalten. Die verborgensten Geheimnisse unseres Wesens scheinen sich in Gestalt zu erheben. Der Hirte träumt den Traum seines Lebens, des Lebens. Das tausendfach Unverstandene, Unvollständige,

---

1) Eines noch ist tiefer, als die tiefe See
Und hüllt Versunk'nes mehr noch in sein Schweigen,
Die Menschenbrust: — und da hinab zu steigen
Ist Dichterpflicht und ach! —sein stilles Weh —.
Gottfried von Leitner

Unvollkommene des empirischen Daseins, das sonst nur dunkel Gefühlte, vag Empfundene fügt sich in dem Spiele der Gestalten und Töne zur Form. — Ist es doch so, daß der „Sinn“ von tausend Hemmungen und Strebungen in dem dunkeln Untergrunde unseres Bewußtseins sich uns nur im „Bilde“ zu zeigen vermag.[1]) Darum eben werden uns im ästhetischen Zustande Gestalten und Töne zu „Sinnbildern“ eines Seelischen. Sie werden uns in wunderbarem Zusammenwirken zu einem Symbole des Seelischen in einer Einheit und Vollständigkeit, wie es von dem wachen, reflektierenden Bewußtsein nie erfaßt zu werden vermag; denn hier sind keine Lücken und keine Antinomien. Ungebrochen ziehen die Rhythmen des ästhetischen Erlebens, wie durch Erinnerung und Ahnung bewegt, ihre Kreise um den einen, geheimnisvollen Mittelpunkt. Und wir hören, wir schauen ein Bild des Daseins, ein Bild des Lebenszusammenhanges des Menschenwesens, das uns durch seine innere Wahrheit rührt, überwältigt.

Gleichwohl ist es auch wieder nicht der Dorfhirte, der träumend, kämpfend sich als Herr über die Erscheinung erhob. Hinter dem gegen das Meer gelagerten Hirten grast seine Herde. Diese weidende Herde existiert jedoch nicht mehr für den träumenden Schäfer — „he forgets his feeding Flocks“. Der Träumer vergißt aber nicht nur die Herde, er vergißt auch den Hirten. Der schauende Hirte wird erlöst von seinem bedingten Alltagsich als aus einem dunkeln Kerker, sein empirisches Selbst verdämmert, es entschwindet schließlich völlig, und es bleibt nur noch das metaphysische Ich zurück. Die Lehre Shaftesburys von der Begierde-, der Interesselosigkeit des ästhetischen Zustandes enthält mit psychologischer Notwendigkeit jene andere Anschauung in sich, daß in der ästhetischen Versenkung ein besseres, höheres Selbst aus den Banden eines niedern Selbst erlöst werde. Im Schönen wird eine Gewalt wirksam, die „uns über uns selbst hinaushebt“ — „raises us above ourselves“. Es ist aber das durch die Versenkung in das Objekt erweiterte und bereicherte ideale Ich, das sich über das gebundene reale Ich erhebt. Die Seele, durch die Mängel und Gebrechen des Körpers wie durch die Kümmerlichkeit des Lebens eingeengt, wird beflügelt und genießt in wunderbarer Sympathie, in rätselvoller Identifikation mit der Welt, mit ihren Formen und Rhythmen die Fülle von Kraft und Schönheit. Es schwelgt der Träumer in

---

1) So haben wir uns die bekannte Erfahrungstatsache zu erklären, das wir bei dem Anhören einer Symphonie etwa oder bei anderen Arten des ästhetischen Genusses häufig ein früheres inneres Erlebnis noch einmal zu durchleben glauben, daß es uns ist, als schlängen sich „Erinnerungen“ ineinander, während unser Nachdenken vergeblich Ort, Zeit und Anlaß festzustellen sucht.

einem vollen, mangellosen Sein, er lebt und webt in einem innerlich Vollkommenen, das nicht über sich hinausbegehrt, ist es doch die Totalität menschlichen Fühlens, die sich gestaltend hier bewegt. Es ist aber der Mangel vornehmlich in der Trennung und die Vollkommenheit in der Wiedervereinigung, in der Einheit. Wir nannten ja die Individuation die Gefangenlegung in einen Kerker. Durch Kerkergitter schaut der Träumer auf das eine, große, frei bewegte Meer, hinaus in das Unendliche, hinab in das Unergründliche. Es sind Kerkertüren, die die Geister des Meeres öffnen, um die gefangene Seele zu erlösen. Und sie taucht ein in die Flut, es löst sich, es versinkt, ertrinkt alles Trennende, alles Engende, es versinkt die Seele in die Tiefe des Einen. Schwelgend in höchster Lust feiert sie die Wiedervereinigung mit dem Geliebten, dem Ersehnten, dem Alleinen.

„In dem wogenden Schwall,
in dem tönenden Schall,
in des Weltatems wehendem All
ertrinken —
versinken —
unbewußt —
höchste Lust!“

An Tristans Leiche beklagt in scheinend wirrer Liebesrhapsodie die verzweifelnde Isolde ihre Trennung von dem Geliebten. Versinken will sie in das „Unbewußte“. Dies Unbewußte aber ist ihr das „Einbewußte“. Sie sehnt sich nach der Aufhebung der geschlechtlichen Trennung:

„Nicht mehr Tristan, nicht Isolde;
ohne Nennen, ohne Trennen
endlos ewig, einbewußt.“

Wir sprachen von der idealisierenden Illusion in der Liebe und wir erkannten in der idealisierend-illusionären Geistesfunktion überhaupt ein Grundmotiv der Welt. Bald nah, bald fern fühlen wir eine Idee, ein Ideales unser Leben wie die Weltkräfte organisierend. Es bewegt sich die absolute Idee. Sie bewegt, wirkt, gestaltet; dunkler und klarer, fühlbar, erkennbar. Wesenhaft und scheinend, in Analogien und Symbolen des Lebens und der Gestalt, des Empfindens und Wollens, des Wachens und Träumens zeigt sie die Art ihres Seins, zeigt sie die Form ihres Wesens, das Ziel ihres Sinnes. Allüberall vom Kleinsten in das Größte Parallelen, die sich im Unendlichen, im Absoluten begegnen. Darum eben ist es ja, daß wir jeweils an einem Punkte den Sinn des Ganzen zu fühlen vermögen. So ist die geschlechtliche Liebe Ausdruck und Symbol der Weltbewegung, des Welttriebes. Ein im Werden Getrenntes sehnt sich nach dem ruhevollen Sein der Vereinigung, der Einheit. „Nicht mehr

Tristan, nicht Isolde.“ Denkt die Klagende vielleicht auch nicht weiter als an das „Einbewußtsein“ mit dem Geliebten, wenn sie von dem „Unbewußten“ spricht, so ist es doch ein tiefer Unbewußtes, nach dem sie sich unwissend, unbewußt sehnt; denn die geschlechtliche Liebe ist in ihrem bewegenden, mystischen Grunde nichts anderes als eine von dem Nicht-Ich ausgehende Kraft der Anziehung, der bedeutsamste Schritt auf dem Wege zu der Wiedervereinigung mit dem Absoluten. Es ist das liebende, geliebte Weib dem Manne ein Bote aus dem Lande der Verheißung, dem Lande tiefster, letzter Sehnsucht, das Mysterium der Liebe mit ihrer Beglückung in dem Rausche des Einbewußtseins der Zugang zu dem Weltmysterium der Erlösung.

Wie die Geschlechtsliebe so begreift Shaftesbury auch die heroische Freundes- und Vaterlandsliebe, die zur Aufopferung der eigenen Existenz freudig bereit ist, in diesem Weltzusammenhange. Es haben Liebe und Beglückung nur eine Quelle, und es ist nur ein Ziel. Es ist die eine Schönheit, die aus dem Weltgrund sich entfaltet und die durch vielgestaltige Symbole uns reizt, uns heimführt in den Urzustand der Lebenseinheit, in den Frieden der Erlösung des Willens vom Wollen. „O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! Du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? – Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschieht doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden. Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.“ – Gleich seinem Lehrer Shaftesbury so ist auch dem Dichter des Hyperion die Liebe das Weltprinzip, der Schlüssel zum Weltverständnis. Die Liebe entwirrt, vereinigt; sie ist das formende Prinzip, Form aber ist Sinn, ist Harmonie und Schönheit. Die Liebe fühlt sich wesenseins mit der weltinnerlichsten Kraft, und schauend gestaltet sich ihr die ganze Welt aus dem gefühlten Urprinzipe in Harmonie und Schönheit; sie selbst bildet die Welt in Schönheit, bildet sie in ihren Sinn. Und auch der Tod, ja der Tod vor allem wird ihr eine Lust, wird ihr ein befreiend Schönes. – Platons Diotima preist den Eros, so erhebt sich Plotin in der Ekstase zu dem Einen, und seinem großen Schüler Shaftesbury ist der „Enthusiasmus“ die erhebende und gestaltende, die einende und erlösende Grundkraft der Seele, der Welt. „Enthusiasmus“ ist liebende Begeisterung, begeisterte Liebe, „Liebe“ mit der ganzen Weite und Tiefe ihres metaphysischen Sinnes gedacht. In dieser Liebe verlangen die Getrennten nach dem Urgrunde der Einheit, sie ist die Bewegung, Erhebung der im Gefühle lebendigen Einheit der Seele, Sehnsucht der Seele als der einen,

nach dem Einen. Liebe ist Sehnsucht, Begeisterung ist Sehnsucht. Und so mag von allem ästhetischen Erleben gesagt werden, daß sich in ihm die Kraft der Sehnsucht bewege. Sehnsucht der Seele nach Seele, sagt Shaftesbury. Sehnsucht der Menschennatur nach der unergründlichen Fülle ihres Sinnes. — Es ist die Humanitätsidee allgegenwärtig in dem Denken und Fühlen des Philosophen. Ästhetik ist Humanitätsphilosophie.

In der Kraft des Enthusiasmus, begeisterter Liebe, liebender Sehnsucht erhebt sich bei Shaftesbury das „Selbst“ durch das Erleben der Welt zum „Urselbst“. Höchste Intensität hebt sich durch stärkste Extensität zum Ideal empor. Es bedeutet aber dies durch die Liebe bewegte, sich erhebende Selbst, diese organische Intensität, nichts anderes als konzentrierte, produktive Individualität; das Welterlebnis, die Extensität, zeigt den Begriff der Universalität an; und das Urselbst, das zusammenfassende Ideal, wird durch den Begriff der Totalität reflektiert. — Intensives Selbsterlebnis kennen wir bereits als das erste in Shaftesburys Weltanschauung. Das Selbst und sein Erleben ist die Pforte, die einzige Pforte, die uns zur wesenhaften Wirklichkeit, zur Wahrheit führt, die uns den Zugang eröffnet zur Welt und ihrer Schönheit, zu Gott. Das Selbsterlebnis muß notwendig zum Welterlebnis werden. Die Seele sucht sich selbst, ihren Sinn; und sie vermag die ganze Tiefe, den vollen Umfang ihres Wesens nur in dem Bilde der Welt zu erfassen. Das tätige Finden eben dieses Sinnes, der Seelen- und Weltbedeutung zugleich, durch schöpferische Selbstentfaltung an dem Weltobjekt ist das Beglückende, der sinnliche Widerschein dieses Sinnes, dieser Bedeutung, das Schöne. Es sehnt sich das Selbst aus der Enge der Ichheit nach dem Unendlichen, nach der Weltenfülle an Wohl und Weh, an Tönen, Farben und Gestalten. Zum Universum möcht' es sich erweitern.

Doch was ist im Grunde dies „Universum“, dies „Unendliche“? — Kehren wir zurück zu dem Träumer auf dem Strandfelsen! Die Herde hinter ihm, so sagten wir, ist verschwunden mitsamt dem Hirten. Es ist aber auch das Meer vor ihm, das unendlich sich dehnende, als Meer nicht mehr vorhanden. Die Natur als Wirklichkeit ist gänzlich vernichtet, und aus der schöpferischen Phantasie des Träumers, aus der Bewegung der Sehnsucht ist ein völlig Neues erstanden. Sein Interesse für die empirische Wirklichkeit überhaupt ist erloschen, und seinem Gemüte entstieg eine andere, ideale Wirklichkeit, eine Welt ohne zwingende, lastende Erdenschwere, ohne Beschränkung; eine Welt der Freiheit. Diese neue Wirklichkeit aber ist nichts anderes als des Träumers eigene Natur, entfaltet in Größe und Schönheit. Es ist ein wogendes Meer seelischer Möglichkeiten, das sein weltweit gedehntes Gemüt erfüllt; das Unendliche, in

das seine Seele verlangend taucht in dem Erlebnis der grenzenlos-endlos wellenden, unergründlichen See, ist Fülle der Seele, der Menschennatur. Dies aber nur, indem er stürmend, kämpfend sich zum Herrn des Ozeans, zum Gotte des Meeres erhob. So ward das Unendliche für ihn zu einem in sich selbst Zusammengefaßten, zur Form, die Universalität zur Totalität.

Wir verstehen es, daß die Sehnsucht nach dem Unendlichen besonders stark hervortritt in Zeiten, da das Ich bedrängend lähmende Formen seiner Existenz zerbrochen hatte und in dem Bewußtsein schwellender, aus Seelentiefen quellender Kraft sich nun plötzlich wie an ein Uferloses gestellt sah. Wagemutig befuhr man das Unendliche, befuhr man die Tiefen des Menschlichen, und oft zerscheiterte das stürmisch gelenkte Schiff. Glück und Leben zerbrach. Das Meer ward Sieger in dem Kampfe und warf das Fahrzeug an den Strand. Die Tragik der faustisch in die Weltweite – die Seelenweite! – stürmenden Renaissancenaturen in Geschichte und Poesie entsprang aus ihrem Unvermögen, durch die Vielheit zu dem Einen vorzudringen. Das Selbst, das sich in dem Drang nach Fülle, Sinn, Schönheit zum Selbst der Welt, zum Universum von Lust und Jammer, Licht und Finsternis zu weiten unterfing, ermangelte der organischen Intensität, um von innenher die universelle Vielgestaltigkeit in die Form der Seele zu bilden. Es wurden die Weltstürmer trotz aller Lehr- und Wanderjahre nicht „Meister“. Volles Glück, gesicherten Frieden bringt aber nur die „Meisterschaft“, die die Universalität durch die Totalität bezwang.

Es stellt diese Lebenseinheit einen urzuständlichen Typus als Ideal dar, und so sehen wir uns einer Mannigfaltigkeit möglicher Glückserfahrung gegenüber, die in aufsteigender Linie von dem dumpferen, ärmeren Totalitätsgefühl des früheren Menschen bis zu dem umfassenderen und bewußteren Einheitserlebnis der am weitesten vorgeschrittenen Kulturpersönlichkeit hinführt. Ebendasselbe Gesetz aber, das in der geschichtlichen Weite diesen Unterschied bestimmt, fühlt auch der einzelne in der täglichen Erfahrung wirksam. – Wir sind befriedigt, wo immer wir irgendeine von uns gefundene oder erkannte Kategorie einer Mannigfaltigkeit gegenüber, mag diese auch noch so beschränkt sein, sich bewähren sehen, ist doch jede Kategorie eine Bekundung der Einheitsenergie, in der wir das Wesen des Geistes erkannten, und damit ein Herrschmittel der Seele. Und so wächst auch notwendig die Befriedigung mit dem Umfange der Kategorie. Es wird aber diese Befriedigung um so lebhafter erfahren, je mehr die Kategorie auch qualitativ eine von der Individualität empfundene Wahrheit darstellt, einen Wesensausdruck, eine Wesensforderung.

Es ist also das Maß der von dem Ideale der Totalität ausgehenden

Beglückung bedingt durch die Fülle der in der Universalität enthaltenen und in der Einheit aufgehobenen Mannigfaltigkeit. Es hängt aber von der Differenziertheit und Differenzierungsfähigkeit der Individualität ab, in welcher Vielgestaltigkeit sie die Welt zu erfahren, und von ihrer Intensität, wieweit sie diese Vielgestaltige zu beherrschen, in eine beglückende Einheit zu verwandeln vermag. Wir erhalten somit das Gesetz: Je differenzierter die Individualität, desto umfassender die Universalität und desto beglückender der Idealzustand der Totalität. Bei mangelnder Intensität ergibt sich gleichzeitig das andere durch frühe und späte Romantiker illustrierte Gesetz: Je komplizierter und beweglicher die Individualität, desto versuchlicher die Universalität und desto ferner die beglückende Totalität. Es ist klar, daß es dasselbe bedeutet, wenn wir an früherer Stelle das Maß der Beglückung als bestimmt erkannten durch den Grad der organisch sich entfaltenden Selbsttätigkeit. Es hat sich das Selbst der Welt, das Prinzip der Einheit der Vielheit gegenüber zu behaupten.

So verstanden, bedingen sich Glück und Kultur gegenseitig. Sie verbinden sich in dem Begriffe der Totalität, sind doch die Gestalten der Kultur nichts anderes als Bekundungen des Einheitsstrebens der Seele. Wir haben in anderem Zusammenhange von dem Fortschritt in der Kultur gesagt, daß er gleichbedeutend sei mit der Erfassung einer stets sich erhöhenden Mannigfaltigkeit von Ideen durch die Individuen, und wir sehen nun, daß damit nur das eine des Kultursinnes ausgedrückt ist. Da nun aber infolge der Besonderheit unserer Zeitlage die Intensität der Selbsttätigkeit ganz offenkundig nicht Schritt zu halten vermag mit der wachsenden Extensität, so bedeutet der geschichtliche Fortschritt der Kultur für die einzelnen eine immer weitere Entfernung von dem Ideale der Identität von Intensität und Extensität, das heißt von dem beglückenden Erlebnis der idealen Totalität. — „Von Glück ist nicht die Rede!“ — Es ergibt sich also der eigentümliche Fall, daß die Kultur in dem geschichtlichen Weiterschreiten sich immer mehr von der Realisierungsmöglichkeit ihres Ideales zu entfernen scheint. — Wir müssen die psychologisch-kulturellen Zusammenhänge in völliger Klarheit erfassen, um die Grundforderung der Philosophie Shaftesburys, seine Forderung der Selbsttätigkeit, in ihrer tiefen und umfassenden Bedeutung zu verstehen und um gleichzeitig die Feindschaft des Philosophen zu begreifen gegen alle jene gesellschaftlichen, staatlichen und kirchlichen Mächte, die, sei es aus blöder Ängstlichkeit, sei es aus rücksichtslosem Standesegoismus das die Selbsttätigkeit unterbindende heteronomistisch-absolutistische Prinzip der Weltanschauung und Lebensverfassung mit Berechnung und Gewalt in Geltung erhalten und so die Kulturbewegung in der Richtung ihres idealen Zieles,

einer subjektiv erfahrenen und objektiv dargestellten Totalität, verhindern. — Es muß aber der Weg zur Einheit frei werden, koste es was es wolle; denn es steht für uns das Höchste auf dem Spiel.

„Das höchste Gut, der höchste Gegenstand des Begehrens, die höchste Vollkommenheit, die höchste Glückseligkeit besteht in der Einheit, welche alles in sich schließt." — Wir kennen Giordano Bruno, den Urheber dieses Ausspruches, bereits als einen der Männer, die im besonderen das Denken und Empfinden des englischen Philosophen bestimmt haben. Ein Plotiniker gleich Shaftesbury, sprach er hier nur das aus, was der Alexandriner ebenso wie sein englischer Geistesgenosse hätte sagen können, und was diese in ihrer Weise selbst häufig ausgesprochen haben; denn das Ideal des „Einen", der Einheit, beherrschte die Philosophie der drei Denker in gleicher Stärke. — Wir sagten von Shaftesbury, daß für ihn Kultur und Glück in der Art ihrer Realisierung nicht nur keinen Gegensatz bilden, sondern sich vielmehr gegenseitig bedingen, indem das Glück aus der Einheit fließt, in der die Kultur ihr Wesen hat. Es umschließt aber die Kultur die Gestalten des Wahren, Guten und Schönen zugleich. Man mag es den Optimismus dieser Weltanschauung nennen, daß sie Kultur und Glück in eines setzt. Es ließe sich sagen, daß diese Anschauung sich notwendig aus einem andern, grundbedingenden Optimismus ergebe, der darin zu erblicken ist, daß nach Shaftesbury Natur und Geisteswelt gleicherweise als die Entfaltung einer Kraft, des absoluten Geistes, anzusehen seien, und daß diese Grundkraft von dem Philosophen als Urformgeist gedacht werde, der in seiner Wesensentfaltung notwendig Harmonien erstrebt, die infolge des gemeinsamen Ursprunges der Subjekt- und Objektorganisation aus eben dieser einen produktiven Urform von den Geisteswesen, insofern sie sich selbst tätig bewegen, als solche wahrgenommen und als ein beglückend Schönes, Wahres, Gutes empfunden werden. Für Shaftesbury war dies eine Metaphysik, die erlebt werden konnte. Er glaubte den Menschen tatsächlich dergestalt organisiert, daß nicht nur die Harmonien als solche uns erfahrbar werden, sondern daß wir sie mit unausweichlicher innerer Nötigung auf eine in der Weltentfaltung sich auswirkende Urharmonie, auf das Absolute, zurückführen; und es möchte allerdings scheinen, als ob überhaupt mit dem einen das andere bereits gegeben sei. Es kann aber nach der uns bekannten Anschauung des Philosophen die spontane Bewegung der Scham, des Stolzes, des Ahndungstriebes, des „moralischen" und des ästhetischen Sinnes, wie überhaupt der Lust- und Unlustgefühle, in der eine Gleichartigkeit der Reaktion unter den Individuen nicht zu verkennen ist, als konkreter Erweis eines solchen Urformenden angesehen werden, als eine unzweideutige

Manifestation des Absoluten, des Ewigen im Vergänglichen, oder, um die Shaftesburysche Ausdrucksweise anzuwenden, eine Bekundung an die „Selbste“ durch das „Urselbst“, in dem das in seiner Einheit enthalten ist, was unsere Organe in der Trennung als das Schöne, Wahre und Gute erfassen. Eben weil sich uns die Harmonien als eine nicht mißzuverstehende Offenbarung des geistigen Weltgrundes ankündigen, weil wir ihrer mit dieser Sicherheit inne werden und weil wir in demselben Maße uns dem Absoluten, der befreienden Einheit, dem Unbedingten, Unbeschränkten nähern als unseres Wesens Kern ringend, gestaltend sich bewegt, darum führen diese Harmonien für uns ein beruhigendes Glücksgefühl mit sich; sind wir doch augenscheinlich nicht ausgestoßen in ein Unverständlich-Sinnloses, sondern durchaus geborgen in einem sichern, in uns und durch uns selbst wirksamen Weltzusammenhange, in dessen lebendig schöpferischem Mittelpunkte wir uns sogar nach mystisch-theosophischem Glauben zu fühlen vermögen, wenn unsere Wesensenergie im tiefsten sich selbst erfaßt. – Jede Harmonie, durch die das Absolute dem sich bewegenden Selbst bezeugt, und die von ihm als Schönheit, als Wahrheit oder als das Gute ergriffen wird, ist in sich ein Gut, ein Gegenstand des Begehrens, eine Vollkommenheit, ein Beglückendes. Nun haben wir es aber bereits als ein Gesetz erkannt, daß die Befriedigung wächst mit dem Umfange der Kategorie, durch die die Seele als das Einheitsprinzip sich durchsetzt der Vielheit der Welt gegenüber. Könnte man hier von einer quantitativen Weltbewältigung reden, so ist für Shaftesbury bei der fortschreitenden inneren Erhebung zu dem Einen notwendig auch eine qualitative Vereinheitlichung gegeben, durch die auch die letzten Sonderungen als ein Identisches erkannt und in einer befriedigenden Urharmonie aufgehoben werden. Für den Wahrheitsbegriff des Philosophen ist uns dies schon klar geworden, wir begreifen die Kalokagathie als ein nötiges Stück dieser Weltanschauung, und wir spüren, wie hier die Ästhetik ihre Grenzen ausdehnt über das ganze Reich des Lebens, das als das eine Reich der Form vor uns liegt, Erzeugnis der Urform.

Für den, der die Gebilde des Lebens in ihrer Gesamtheit aus einem schöpferischen Mittelpunkte erwachsen sieht und der durch die Stärke und Wahrhaftigkeit erlebenden Gestaltens sich aus dem kleinlich Beschränkten bis zu jenem Orte erhob, wo er sich willenseins zu fühlen vermag mit dem Urgestaltenden, dem allgemeinen, großen Gesetze der Welt, verwandelt sich der Zwang des Weltbildes in Freiheit. Er fühlt die Freiheit als das Weltgewollte, Gottgewollte. Absolutismus, Heteronomie begreift er zwar als Notbehelf, als eine Erscheinung einerseits aus der Schwäche und andererseits aus der Selbstsucht, aber er bekämpft sie aufs äußerste, wo

der Egoismus sie mit Gewalt in Dauer erhalten will. Wer das Gesetz des Ganzen, der Allgemeinheit, wer die Gottheit aufnahm in seinen Busen, der nötigt sie von ihrem Weltenthron. Es hat darum für ihn der kategorische Imperativ, der gebietende Gott kein Düsteres; Autonomie kennzeichnet für ihn die Gestalt des Wahren, Guten, Schönen, die göttliche Lebens-, die göttliche Weltform, die er schaut, schafft. Völlig lebt und webt hier der einzelne in dem Ganzen. Hat die Sünde in der Enge ihr Wesen, so ist die Weitherzigkeit das Eigentümliche des Guten, der Tugend, der Frömmigkeit. Es entspricht die Selbstlosigkeit des sittlichen Verhaltens der „Interesselosigkeit" des ästhetischen Zustandes. Das „Selbst", von dem der sittlich strebende Mensch loszukommen sucht, ist das an engen Interessen haftende. Das andere Selbst, das er in sich zu bewegen strebt, ist in Sympathie[1]) dem Allgemeinen zugewandt, wird doch dies Allgemeine nicht als ein Fremdes, sondern vielmehr als ein anderes Ich empfunden. Ich und Nicht-Ich stehen sich hier als *Ego* und *Alter-Ego* einander gegenüber, und wir mögen sagen, in der Richtung ihrer Identität realisiere sich das Gute und Schöne. Auf den verschiedenen Stufen der Lebensentwickelung nach diesem idealen Ziele tritt es in dem einzelnen und für den einzelnen in Erscheinung, wo immer durch ein sympathisches Ineinsleben eine Form des Ausgleichs, ein kosmischer Einklang geschaffen wird. Wir deuteten auf eben diese Bewegung, als wir früher von einer „Verinnerlichung der Wirklichkeit" sprachen, um das Wesen der Wahrheit zu verstehen. Es soll also das Ich keineswegs von dem Nicht-Ich verschlungen werden; Shaftesbury sieht vielmehr das *Ego* zu dem *Alter-Ego*, das Selbst zum Urselbst anschwellen. Das Ziel ist eine durch das Wesen der Individualität bestimmte Harmonie zwischen Seele und Welt, Form in dem Sinne einer Einheit, die die Weltmaße als ein Lebendig-Bestimmendes in sich aufgenommen hat. Hier ist das Ideal.

Wir verstehen, daß in jeder Philosophie, die den Begriff der Einheit nicht bloß als Forderung des abstrakten Intellektes, sondern als Ideal enthält, die Erhebung der Seele, die wir als Eros, Liebe, Begeisterung oder Sehnsucht bezeichnet fanden, als zentrale Forderung gelehrt werden muß. Teilenergien unseres Wesens führen notwendig zu einem Geteilten, sie führen in die Trennung; und aus Teilkräften erbaut sich der Alltag und seine Gestalt. Allein in Liebesbegeisterung, durch Kraft der Sehnsucht erhebt sich der Seelengrund mit seinem Weltmysterium, erhebt sich die Seele über die Enge der Trennung, die Wirrnis der Zerstreuung zu

1) Es ist deutlich, daß von „Sympathie" bei Shaftesbury nicht zu reden ist in einem Gegensatze zu Idiopathie, wie auch nicht von „Altruismus" in dem gewöhnlichen Sinne des *vivre pour autrui.*

der Weite umfassender Einheit, zu der Sammlung der Form, des Ideals. Es fließt aber diese Sehnsucht aus dem Geheimnis unserer Wesensverbindung mit dem Absoluten, die uns die innere Form des Seins und das Ziel erleben, begreifen, bilden läßt. Und so sind es Gedanken über das Wesen der Form, der Schönheit, durch die der Philosoph zu dem Höchsten gelangt. In der Bestimmung des *summum bonum* gipfeln seine ästhetischen Erörterungen. Shaftesburys Ästhetik ist eine Agathologie. Das höchste Gut ist das Zentralproblem seiner „Moralisten“, das Endziel seiner „philosophischen Rhapsodie“.

Die Sehnsucht nach der Einheit, die dieses Letzte umschließt, ist aus dem Wesen der Welt geboren, und so ist sie auf das Wesenhafte des Seins, auf die Vollendung menschlichen Sinnes gerichtet. Die Einheit aber verwirklicht sich durch Aufhebung der Trennung, durch Hingabe des einzelnen an das Ganze. Selbstlose Hingabe ist die Grundstimmung dieser Weltanschauung, das Grundgesetz des Lebens, die Grundforderung, die die „Natur“ der Welt an uns stellt und an deren Erfüllung sie das Glück gebunden hat. Alle Wonne des Lebens fließt aus dieser einen Quelle, und es lockt die Dürstenden, vorzudringen zu dem Urquell beglückenden Wesens, beglückender Schönheit, sobald sie erst angefangen haben, bewußt-unbewußt zu scheiden zwischen Schein und Sein. Es ist von eben diesem aus dem Innern des Lebens fließenden Glücke, das schon das Muttertier kostet, indem es sich hingibt an seine Brut, und in wachsender Stärke und Klarheit erweist sich das Weltgesetz in der steigenden Entfaltung des Weltgrundes, des Wirklich-Wirklichen unter vernünftigen Wesen, wo der Mensch sich hingibt im Mysterium der Liebe, wo er sich opfert dem Genossen, dem Vaterland, der Menschheit. Es wächst das Glück mit der „Reinigung“. Nicht Selbstvernichtung jedoch, Selbsterfüllung ist der Sinn dieses Opfers. Es erfüllt sich im Opfer, es erfüllt sich in der „Interesselosigkeit“, der Selbstlosigkeit, der Sinn unseres Selbst. Die Sehnsucht „erhebt uns über uns selbst“, sie ist umfassenderen Harmonien zugewandt, und wir ergreifen in der Familie, in Freundschaft, Vaterland und Menschheit sich stets erweiternde, stets erhöhende Formen des Lebens, des Menschentums, wesenhaftere Formen des Seins, der Schönheit. — Es hält aber Shaftesbury hier noch nicht inne. Theokles führt seinen Freund auf die Höhe eines Berges. Er ruft die „Genien“ der Natur an, die Geister von Berg und Wald, von Quelle und Meer. Es ist nicht eine gespaltene Welt; Natur und Geist ist eines. Es ist ein Rhythmus, ein Gesetz, eine allumfassende Harmonie. Es bedeutet eine höhere Stufe der „Reinigung“, eine stärkere Expansion unserer Seele, wenn wir uns nicht nur mit den Gebilden menschlicher Gemeinschaft,

sondern auch noch darüber hinaus mit dem Nicht-Ich der untermenschlichen Natur, mit der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange zu identifizieren vermögen. So wird das ästhetische Genießen für Shaftesbury zu einer Form der Tugend und Frömmigkeit; denn in ihrem letzten Grunde ist ihm die Versenkung in die Schönheit der Welt eine bewundernde Hingabe an die weltinnerliche, geistige Macht, die Form, Ordnung aus sich erzeugt, eine Erhebung zu der Urform, dem Urgesetze, eine wenn auch nur illusorisch vollzogene Vereinigung mit dem Absoluten. — Wir sahen aber, daß sich eins fühlen mit dem Absoluten notwendig soviel heißt, als sich frei fühlen. Einheit und Freiheit sind identische Begriffe; denn für das Selbst, das sich mit allen Gemütkräften zur Einheit mit dem Urselbst, dem Weltgesetz, erhob, ist kein von außen Bestimmendes mehr vorhanden. Umschließt also das Erlebnis der Einheit, der Totalität, das höchste Gut, so ist die Form der Freiheit das wesenhafte Bild des Ideales.

Es ist allein die ästhetische Anschauung des Universums, die uns die Welt als eine Einheit begreifen läßt, es ist im ästhetischen Zustand allein, daß wir die Welt als eine Einheit erleben, und allein der Kunst ist es gegeben, das Ideal der Einheit, die Form der Freiheit, zu verkörpern. Wir erkannten, daß die Begierde, daß die Realität, die den Willen reizt, hier keine Stätte hat, und man vernimmt darum hier nichts von dem Geräusche aus der Welt des praktischen Handelns. Abgeschieden ist auch das dem Zwange der Notwendigkeit gehorchende, unendlichen Reihen folgende theoretische Denken. Ausgeschaltet ist somit die Sonderbetätigung des praktischen wie des theoretischen Ich. Über Moral und Wissenschaft aber, die je nur eine partielle Selbsterfassung und damit eine partielle Welterfassung darstellen, erhebt sich das aus dem ästhetischen Ich, dem Ich des reinen Gefühls, erstandene Reich der Kunst als eine Welt der Einheit und Freiheit, als eine Welt des „Scheines", die das letzte von uns erfaßbare Wesen des Universums spiegelt. —

Shaftesbury hat aus Gründen, die uns deutlich geworden sind, am Naturschönen seine ästhetischen Anschauungen entwickelt. Zwischen dem ästhetischen Genießen des Naturobjektes einerseits und des Kunstobjektes andererseits ist eine scharfe Grenze nicht zu ziehen. Der ästhetische Zustand, so fanden wir, kündigt sich an, indem das Subjekt dem Objekte gegenüber produktiv wird, und er vollendet sich in dem völligen Erlöschen des Bewußtseins einer existentiellen Trennung. Das Kunstobjekt enthält die stärkere Nötigung zur Realisierung des ästhetischen Zustandes, weil es in sich schon das Erzeugnis einer ästhetischen Stimmung darstellt. Der „Hirte" bedurfte der Kraft und technischen Fertigkeit künstlerischen Gestaltens, und das von ihm genossene, erlebte Meer wäre als Kunst-

produkt in die Erscheinung getreten, um andere zu ähnlichem Erleben zu reizen. Ist es der Grad der von dem Objekt ausgehenden Nötigung zu seelischer Produktivität, der das Naturobjekt von dem Kunstobjekt unterscheidet, so sahen wir, daß das Naturbild des gegen die Felsen brandenden Meeres stärkere Anreize enthält zu seelischer Gestaltung als irgendein anderes Phänomen in dem Umkreise des Natürlichen. Das Erscheinungsbild zeigt sich dem auf vorspringendem Felsen gelagerten Beschauer durch den Horizont wie von einem riesigen Rahmen umschlossen, der die übrige Welt ausscheidet und so den einen Gegenstand der Betrachtung in der Weise des Kunstobjektes isoliert. Und sind es Nebel, die das Bild der wogenden See begrenzend umwallen, so mag die ästhetische Wirkung sich noch erhöhen. Die innere Nähe zwischen dem von Shaftesbury zur Verdeutlichung seiner ästhetischen Theorie so glücklich gewählten Naturobjekte und dem Kunstobjekte tritt sodann aber noch vor allem in dem Momente der Unergründlichkeit und Unendlichkeit hervor. Die Kunst hat die Annahme einer prästabilierten Harmonie zwischen Subjekt und Objekt zur Voraussetzung, und so zeigt sie auch, insofern es echte, große Kunst ist, das Endliche und das Unendliche in einem Bilde der Versöhnung. Sie läßt uns in eine unergründliche Tiefe schauen, wo alle beängstigende Verworrenheit in ruhevoller Form, wo das Rätsel des Einmaligen in dem Sinne des Ewigen gelöst erscheint. Sie vermag das aber nur, weil in dem Künstler Endliches und Unendliches zugleich harmonisch wirksam sind. Lebendiger fühlt er, schaut er die Beziehung jedes einzelnen zu dem Ganzen, und alle Einzelheiten, die er uns zeigt, erscheinen darum eingetaucht in den Sinn des Ganzen.

Es ist aber der Eros, es ist die Sehnsucht der Liebe, die die Dimensionen der Welt schöpferisch in sich trägt. Hingebende Begeisterung, Kraft der Sehnsucht ist das Grundbewegende nicht der Kunst allein, sondern aller Größe in Sittlichkeit, Wissenschaft und Religion, sie ist das Grundgestaltende aller Kultur; denn sie ist eine Bewegung aus der Einheit zur Einheit.

VI. KÜNSTLERISCHES GESTALTEN.

Die Schönheit ist das innerste Wesen des Göttlichen. Zu diesem Schlusse kommt der Rhapsode Theokles. — Und die Schönheit tritt in Erscheinung durch die Selbstbewegung des Geistes. Der Geist als das Göttliche in uns erfaßt, erschafft die Schönheit. „The Mind's Eye languishes and grows dim, whenever detained on foreign Subjects; but thrives and attains its natural Vigour, when employed in Contemplation of what is like itself. 'Tis thus the improving Mind, slightly surveying other Objects, and passing over Bodys, and the common Forms (where only a Shadow of Beauty rests) ambitiously presses onward to its Source, and views the Original of Form and Order in that which is intelligent."[1]) Die Schönheit hat in der Form ihr Wesen. Form ist das Göttliche; und es betätigt der Menschengeist das Göttlich-Wesenhafte in sich, indem er die Welt in Gestalt, in Schönheit schaut, indem er den lebendigen Grund der Welt als Kraft der Form, als Wille zur Schönheit erfaßt.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. — Im Anfang war die Formkraft; im Anfang war die Form. Es ist dies das Erste, das gesetzt werden kann. Wir sprachen von der abwechselnden Richtung auf Freiheit und auf Form in dem Rhythmus der geschichtlichen Geistesbewegung.[2]) Es ist dies der von außen gesehene Befund. Im Innersten sind Freiheit und Form identisch. Die Form ist Mittel und Bekundung der Freiheit. Die Geburt der Form ist gleichzeitig die Geburt der Freiheit; und so ist die Philosophie der Form nichts anderes als die Philosophie der Freiheit. Am Anfang schwebte der Geist Gottes über den Wassern; es war aber die Form, die sich erhob über das Einerlei, es war ein in sich selbst Zusammengefaßtes, das sich irgendwie losrang aus der Gleichgültigkeit des Chaos. Die „Begeisterung" erkannten wir als das Grundbewegende alles Großen und Bedeutsamen in der Welt; in ihr erhebt sich der Geist zur Betätigung seiner Wesensart. Die Form, die synthetische Aktivität aber ist das Wesen des Geistes. Der Geist sucht und schafft Sinn. Form ist Sinn. Form ist Einheit. Einheit ist Sinn. Wir sagten darum auch schon von der Seele, sie

1) Moral. III, 2. 2) Oben S. 54.

sei aktive Form der Einheit, Funktion der Einheit. Und so muß die Urbetätigung des Geistes als eine ästhetische bezeichnet werden. — Besteht die Form zunächst in der Einheit, so ist sie auch das Gemeinsame. Geistig-sittliche Gemeinsamkeit war die Form, die Sokrates suchte. Eine weltumfassende geistige Gemeinsamkeit, die jede Willkür ausschließt, eine einheitliche geistige Weltform, ist das letzte Ziel philosophischen Suchens geblieben. Und so ist die Philosophie Wissenschaft der Form. Ist die Urbetätigung des Geistes ästhetischer Art, so kann auch die Philosophie in ihrem innersten Wesen als Ästhetik angesehen werden. Die Ästhetik ist die umfassende Wissenschaft. Sie umschließt unsere Reflexionen über Seele, Welt und Gott. —

Nachdem Descartes den Dualismus von Geist und Körper in seiner ganzen Schroffheit behauptet hatte, ward es naturgemäß das Streben der Philosophie, diesen Gegensatz irgend zu überwinden und zu einer monistischen Weltanschauung vorzudringen. So fand Spinoza seine Allsubstanzlehre, es bildete sich der Spiritualismus und Materialismus aus je nach den geistigen und sittlich-religiösen Voraussetzungen bei den einzelnen Philosophen. Ebenso fühlte auch Shaftesbury das Bedürfnis, für sein Denken und Empfinden diesen Dualismus zu beseitigen. Die Situation war ähnlich jener, in der sich einst Aristoteles befand, als sich der Griechengeist in ihm mühte, über den ungriechischen platonischen Dualismus einer Welt des Wesens und des Werdens zu gelangen, und er in dem Begriffe der „Entelechie“ den Weg zu der gesuchten Einheit fand, in der Überzeugung, daß das Wesen der Welt sich in einem ewigen organischen Werden entfalte. Dasselbe Einheitsstreben bekundet sich, wenn er seinen Begriff der πρῶται οὐcίαι gleichzeitig den Atomen des Demokrit und den Ideen Platons entgegensetzte. So war es für Shaftesbury der aus seiner ästhetisch gewandten Geistesart und aus verinnerlichter Antike zugleich erwachsene Begriff der von innen bestimmten Form, die Vorstellung einer Formkraft, die von metaphysischer Höhe bis zu allen den einzelnen Lebensgebieten herab seine Anschauung organisierte, und mit der er den Gegensatz von Geist und Körper für sich zu bewältigen strebte. Als ein von innen Bewegtes und Gestaltetes zeigt sich ihm alles Wahre und Schöne, alles Wesenhafte und Wertvolle, zeigt sich ihm das metaphysische Bild der Welt. Es ist aber Erkennen und Fordern gleichbedeutend für Shaftesbury; sagten wir doch, daß eine Philosophie der Form notwendig eine Philosophie der Freiheit sei. Form und Freiheit treten gleichzeitig in Erscheinung, indem der Lebensmittelpunkt gestaltend sich bewegt. Das sich bewegende Selbst hat das Widerstrebend-Fremde zu überwinden. Erste und letzte Pflicht.

Diese Bewegung zu erwecken ist der Zweck von Shaftesburys Philosophieren. Diese Bewegung ist seine Forderung. Nur in der von innen bestimmten Form realisiert sich die Freiheit und damit der Weltsinn. Wir werden versuchen, nicht allein diese Vorstellung, sondern den Formbegriff überhaupt in seine Wurzeln zu verfolgen, wenigstens insoweit uns dies für ein Verständnis der Shaftesburyschen Welt- und Kunstanschauung und deren Wirkung auf das deutsche Geistesleben nötig erscheint. — Da es ein idealistischer Formbegriff ist, um den es sich hier handelt, und da es der objektive Idealismus ist, der sich durch das Gefühlserlebnis der Einheit, durch die seelisch bestimmte Einheitsform charakterisiert, so fühlen wir uns alsbald in die Stimmung des griechischen Pantheismus versetzt. Mit Notwendigkeit führt unser Unternehmen zu der griechischen Philosophie, und zwar ist es die zentrale Vorstellung des griechischen Denkens, die LOGOSIDEE, in deren Umkreis wir das finden, was wir suchen.

Für die geistige Eigenart des griechischen Volkes ist kein Zug seines Denkens so bezeichnend wie die Logosidee.[1]) Die Frage, wie sich Geistiges und Natürliches, Denken und Sein, Form und Stoff zueinander verhalten, wie sie sich vereinigen, beschäftigt die philosophische Reflexion gleich zu Beginn jener für die Geistesgeschichte so bedeutungsvollen Ära, sie steht dauernd im Mittelpunkte des philosophischen Interesses und erfährt am Ende der großen Zeit ihre vollste Ausbildung in der alexandrinischen Domäne griechischer Kultur. Damit ist jedoch ihre Geschichte noch nicht erschöpft, begann doch das vierte Evangelium in geheimnisvoller Weise mit dem Logos, der im Anfang war. Die Logosidee wurde nun, allerdings in besonderer Wendung, für eine Zeit zu dem wichtigsten Kristallisationspunkt theologischer Spekulation. Aber auch bei den Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit wirkte diese antike Idee in der einen oder anderen Form nach, und die Philosophie Shaftesburys kann als Beispiel hierfür gelten.

Es ist ein Menschliches aus gleichem Ursprung, daß wir Vernunft- und Schönheitsformen zugleich in die Wirklichkeit hineinsehen. Es ist ein einziger menschlicher Urdrang, der einerseits durch die Anschauung der Dinge als bestimmt durch Ideen und andererseits durch die Vollendung im Idealen seine Befriedigung findet. Der Logos ist in seiner Wurzel logische und ästhetische Form zu gleicher Zeit. — Seinem eigenen Logos, seiner eigenen Geisteskonstitution entsprechend zeigten sich

1) Vgl. Aall, Geschichte der Logosidee, Leipzig 1899. Ferner: Heinze, Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.

dem Griechen die Dinge außer ihm; es war ein Analogieschluß, durch den er sich in dem Universum orientierte. Er kannte sich selbst als geisterfüllten, geistbeherrschten Körper, er schuf in dem Kunstwerk ein Bild, das ihm gleich, und das ihm verständliche Bild vernünftigen und zweckvollen Seins sah er nun auch hinein in die andrängende Wirklichkeit der Welt. Es scheint allerdings zunächst eine materialistische Welterklärung, die die griechischen Denker darbieten,[1]) aber sie genügt ihnen offenbar nicht, die Analogie macht sich geltend, der Logos, der Nus tritt auf, um das ewige Problem der Welt lösen zu helfen. Es war dem Griechen spekulatives, logisches und ästhetisches Bedürfnis zugleich, sich die Welt als ein ihm Verwandtes zu denken, als beherrscht von einer menschenähnlichen Vernunft. Bot ihm sein Denken ein System von Begriffen als das Feste, an dem er sich zu halten vermochte, so schaute er auch in die Welt um sich solche Begriffe, solche Logoi, ein System substantialer Formen, die als das Gleichförmige, Dauernde hinter der Flucht der Erscheinungen, hinter dem ewig wechselnden Stoffe feststanden. So erwuchs dem Griechen der Kosmos, die vernunftgeordnete Welt. Der Makrokosmos entsteht aus dem Mikrokosmos und umgekehrt wieder Mikrokosmos aus Makrokosmos. Der Mensch ist ein Vernunftbeherrschtes, „Logisches", so das Kunstwerk, so die Welt.

Es ist klar, daß es das elementarste Bedürfnis des zum philosophischen Denken erwachenden Menschen war, das durch den Logos befriedigt werden sollte. Der Logos war die Metapher, die als Brücke diente über die Kluft zwischen Mensch und Welt, Denken und Sein, Geist und Natur, so wie vorher schon in der Naturphilosophie dem mystischen Gefühle Alles in Eines zusammmengeflossen war. Vernünftige Kraft, tätige Vernunft erzeugte die Welt und mich. In dem Bemühen, das ganze Leben in allen seinen Gebieten dem Logos zu unterwerfen, ward griechischen Denkern die Tugend zu einem Wissen und das Schöne zur vernunftklaren Form. Die Lebenswerte hoben sich in die Region der Verstandeshelle. Gleichzeitig aber bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß sich das Sein doch nicht restlos in ein Logisches, mit der Vernunft zu Demonstrierendes auflösen lasse. Gegen den ethischen Intellektualismus und den ästhetischen Formalismus machen sich die verdrängten Gefühlsmächte geltend. Man empfand es immer deutlicher, daß in der Art, wie wir uns selbst, Kunstwerk und Welt erleben, mehr als ein Logisches, in klare Formen des Denkens oder der Anschauung zu Fassendes gegeben ist; und mochte man sich auch damit

---

1) Vgl. jedoch Karl Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Basel 1903.

helfen, indem man ausgesprochen oder unausgesprochen dieses Etwas als ein noch nicht zum Logischen Erhöhtes begriff, so spürte man es doch — z. T. dunkel nur — daß auf dem eingeschlagenen Wege die gesuchte Lösung nicht zu finden sei. Indem man den Logos als vernünftige Kraft, als tätige Vernunft faßte, hatte man ein Dynamisches und ein Rationales in Eins verbunden. In dem Maße aber, als man sich des Irrationalen im Leben immer deutlicher bewußt wurde, erfuhr auch der dynamische Faktor in dieser Bindung eine stets wachsende Betonung; und so wandelten sich die Ideen, die Logoi, immer eindeutiger aus Urbildern in wirksame, formende Kräfte.

Diese Entwickelung schließt eine große Anzahl bedeutsamer Momente in sich. Nur einzelne Perspektiven seien hier eröffnet. Bei der Vereinigung eines Rationalen und eines Dynamischen in einem Begriff war die Möglichkeit gegeben, daß der Blick entweder mehr auf das Sein oder mehr auf das Werden eingestellt wurde. Unter dem Gesichtspunkte des Seins erschien dem Griechen die Welt als ein kunstvoll Gefügtes und unter dem des Werdens als ein Lebewesen, ein zweckvoll sich Bewegendes, ein aufwärts Strebendes, wie auch demgemäß der Mensch in der Konsequenz, seinem Ideale nach, sich entweder mehr als Kunstwerk oder mehr als Kämpfer zeigen mußte. Auf dem Gebiete der Kunst endlich ist von dem Gesichtspunkte des Seins das Interesse der künstlerischen Gestalt zugewandt und von dem des Werdens gehört es dem künstlerischen Gestalten. Es ist leicht zu ersehen, daß mit einer Hinwendung zu der zweiten Anschauungsweise ein tiefgehender Wandel in dem Prinzip der ästhetischen Beurteilung und Bewertung überhaupt gegeben ist. An die Stelle der Formästhetik — „Form" in dem gewöhnlichen Sinne gefaßt — tritt eine Ausdrucks-, eine Inhaltsästhetik. Die starre, absolute Form konnte in dem Zuge dieser Entwickelung das gefühlte Geheimnis der Schönheit nicht mehr in sich schließen, sie mußte als ein den Geist, die Wahrheit Unterdrückendes empfunden werden. Form allerdings, aber jene andere Form, durch die das charakteristische Innere der Dinge, das aus dem Dunkeln sich Bewegende zum Ausdruck gelangt, galt in einer solchen Weltanschauung als Bild der Schönheit. Die Vorstellung des von innen Bewegenden aber, der „Dynamis", der „Energeia", deren Wesen und Bedeutung immer stärker von den Denkern beachtet wurde, führte schließlich all das Irrationale, Mystische mit sich, das man in der eigenen Natur empfand. Da aber die „Natur", die „Physis", ihrem Grundsinne nach nichts anderes bezeichnet als eben jene „Dynamis", so ist es verständlich, daß ebenso der Naturbegriff in dieser Entwickelung eine immer stärkere Bedeutung gewinnt. Gleichzeitig jedoch behielt man auch den Begriff des Logos, der

Forma, bei und füllte ihn mit dem ganzen Geheimnis der Kraft und der Gestalt. Nun war der Logos also nicht mehr bloß das Logische, die Form klaren Denkens oder klarer Anschauung, sondern die schöpferische Form des Seins überhaupt, die allwirksame Urformkraft, die, selbst das Göttliche, oder aus dem Göttlichen stammend, Geist und Materie, Kraft und Form in Eins, aus sich Gestalt, Sinn und Schönheit der Welt erzeugt. Von höchster Wichtigkeit aber war es, daß man diese universale schöpferische Formkraft als das individuell wirksame Prinzip in den Einzelseelen begriff; denn dadurch wurden die Individuen auf ein Ursprüngliches gestellt, der Begriff der Originalität und der Freiheit konnte sich bilden.

Wenn wir die Gesamtentwickelung des Logosgedankens überblicken, so erscheint es als das Bedeutsamste, daß diese aus echt griechischem Denken geborene Idee einen Keim in sich trug, der bei seiner Entfaltung die charakteristischen Schranken der antiken Vorstellungswelt völlig sprengte. Was auch die Ausdrucksweise der alten Schriftsteller sein mag, und wie offenkundig die Griechen selbst die Tatsache der schöpferischen Seele, des schöpferischen Bewußtseins, in einer unvergleichlichen Kultur bewiesen haben, so sind die Formen des Wahren, Guten und Schönen für die Alten doch immer ein irgendwie Gegebenes, dessen man sich mystisch erinnert, das man geistig schaut, das man nachahmt, dem man so oder so näher zu kommen strebt. Aus dem steigend hervortretenden dynamischen Faktor aber erwuchs schließlich jene höchste Erkenntnis einer Schöpferkraft der Seele. Dieser Glaube an eine geheimnisvolle, formerzeugende Dynamis der Seele, ist das Endziel. Die dynamische Tendenz ist gleichbedeutend mit einer Bewegung zur Seele, einer Richtung nach innen. So entfaltet sich aus der Logosidee der Kulturgedanke, der eben in der Vorstellung einer schöpferischen Formkraft des Geistes, einer Weltgestaltung von innen, sich selbst erfaßt. Ob wir von dem Logosgedanken oder der Kulturidee sprechen: von Sokrates und seinem Kreise bis zu dem Geistesmühen unserer Tage ist es immer ein Suchen nach Form, nach künstlerischer, wissenschaftlicher, sittlicher, religiöser, gesellschaftlicher, staatlicher Form; Form innern Dranges, Form der Freiheit. Der Germane aber ward, durch seine Wesensart dazu bestimmt, vor andern zum Träger dieser Überlieferung. Auf dem Wege der Verinnerlichung zeigt sich in zunehmender Klarheit die letzte Bedeutsamkeit der Idee. Von dem Deutschen mit Geist und Gewissen zugleich erfaßt, wird sie eben durch ihn als Kulturgedanke lebendig. Das Ideal der freien, schöpferischen Persönlichkeit leuchtet auf in stets hellerem Glanze. Die Metaphysik der Alten wandelt sich unter uns zur Geistesforderung, zur Lebensforderung, zu der einen großen Aufgabe: Schöpfung der Welt

durch den stolzen Geist der Freiheit in die Form der Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit. — Wir haben damit den Grundzug dieser Entwickelung verfolgt. Bedeutsamste Bekundungen menschlicher Geistesbewegung von dem dunkel-genialen Formsuchen früher Tage bis zu dem bewußteren Formsuchen des neuen deutschen Humanismus und unserer klassischen Philosophie finden wir von der Tradition des Logosgedankens umschlossen. In Shaftesbury aber, den wir mit Grund als germanische Denkerpersönlichkeit begreifen, war die Energie dieser Idee in besonderer Stärke lebendig, und durch ihn vor allen ward sie, zumal unter uns Deutschen, aufs neue zu einem Geistbewegenden, Lebengestaltenden. — Wir werden nun im folgenden, den Weg noch einmal zurücklegend, bei den einzelnen Denkern solche Begriffe und Bildungen hervorheben, die auf den Shaftesburyschen Begriff der Form und das heißt auf seine Welt-, Lebens- und Kunstanschauung von Einfluß gewesen sein dürften oder die des innern oder äußern Zusammenhanges wegen genannt werden müssen. —

Das Wort λόγος taucht zum erstenmal bedeutsam bei Heraklit auf. Es geht hier auf eine durchaus immanent gedachte Weltvernunft, auf einen vernünftigen Rhythmus in der Weltbewegung; vernünftig deswegen, weil in ihm, dem umfassenden Gesetz, die Gegensätze der Weltentwickelung einen Sinn erhalten. Die einzelnen Seelen werden von Heraklit als Teile dieses Logos gedacht, und die ethisch-religiöse Folgerung, die sich ihm aus dieser Anschauung ergibt, oder genauer gesagt, die Stimmung, die diese Vorstellungen aus sich erzeugte, kann vielleicht durch unsern deutschen Begriff der „Weltfrömmigkeit" bezeichnet werden. Wir sollen herausblicken aus den Fenstern unseres eigenen, engen Hauses und auf das Ganze schauen. Bereits begegnen wir auch hier der Vorstellung, daß in dem Logos ein μέτρον, ein Maß, enthalten ist. Der Heraklitische Gegensatz λόγος-ὄνομα könnte vielleicht für unsern Gedankengang von Bedeutung sein, aber wir wollen uns nicht auf strittiges Gebiet begeben.

Ist bei Heraklit, dem Pantheisten, der Logos als durchaus immanent gedacht, so hat Anaxagoras[1]) im allgemeinen die Vorstellung einer über dem Stoffe stehenden Vernunft. Nach manchen Stellen kann sein νοῦς — der Ausdruck λόγος findet sich bei ihm nicht — auch als imma-

1) Giordano Bruno in „Della Causa" usw. 3. Dialog: „Viel Vortreffliches hat Heraklit ausgesprochen, obgleich er nicht über die Seele hinauskam. Anaxagoras ermangelt nicht der Fortschritte in der Erkenntnis der Natur, weil er nicht allein in diese eindrang, sondern außerhalb und vielleicht über derselben eine Vernunft erkennen wollte, dieselbe, die von Sokrates, Plato, Tresmegistus und unseren Theologen Gott genannt wird." Nach Seligers Übersetzung in Reclam.

nent gedacht werden. Er hat bei diesem Begriffe die Vorstellung eines universalen, in allem zweckvoll wirkenden Geistes.

Der Zentralsatz in der Erkenntnistheorie des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann, in welchem eine Grundvoraussetzung ausgesprochen wird für einen guten Teil der uns hier interessierenden Vorstellungen, entspricht der gefühlsmäßigen Gleichung von Seele, Welt und Gott, die den mystischen Anfängen der Naturphilosophie eigentümlich ist.[1] Deutlich steht hier bereits der Mikrokosmosgedanke im Hintergrunde, während es sodann bei Demokrit direkt gesagt wird, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei.

Von dem Sokratischen Logos[2] war bereits an früherer Stelle die Rede, wo wir das Grundprinzip, um das es sich hier handelt, in einen besonderen Zusammenhang einstellten. Sokrates gewahrte in sich und außer sich „Formen", die ihm Vernunft und Zweck der Vernunft zeigten. Nach seinem Vorgange geschah es, daß sich die Griechen an den bei ihnen so beliebten Analogieschluß von dem Artefakt auf die Welt gewöhnten. Er kann als der Begründer der teleologischen Weltanschauung angesehen werden, wenngleich sich ihre ersten Anfänge schon bei Anaxagoras finden.[3] – Wir haben früher schon davon gesprochen, wie aller Kulturfortschritt zu einem guten Teile darin besteht, daß sich die von außen in eine von innen bestimmte Form verwandelt. In dem Athen des Sokrates hatte die von außen bestimmte Form, d. h. die Bindung durch eine an die Individuen von außen herantretende Autorität ihre Macht verloren, und alles deutete auf einen allgemeinen Zerfall. Darum ward Sokrates zum Formsucher. Seine Form, sein Logos, ist zunächst ein Logisches, es ist der sichere, allgemeine Begriff, der als klares Maß der Dinge über dem Gewoge willkürlicher Individualmeinung steht. Das Bedeutsame aber ist, daß er die feste Form der sittlichen Vernunft, in der er alle Dinge geborgen sah, seinen Mitbürgern als ein Resultat ihres eigenen ernstlichen Nachdenkens erwies. Er demonstrierte ihnen die autoritative Form, ohne die ein menschliches Zusammendenken und Zusammenleben nicht gedacht werden kann, als eine notwendige Forderung des eigenen Geistes. Insofern kann die Form, die Sokrates suchte, als die von innen bestimmte bezeichnet werden. „Von innen bestimmt" nach der Vorstellung des Sokrates allerdings nicht in dem Sinne als von innen, von der eigenen Seele „er-

---

1) Vgl. Karl Joel a. a. O.

2) Es sei auf Windelbands Aufsatz über Sokrates in seinen „Präludien" verwiesen.

3) Die teleologischen Reflexionen des Anaxagoras haben den Kosmos der Gestirne, die des Sokrates den sittlichen Kosmos zum Gegenstand.

zeugt"; denn es konnte sich für ihn, als Griechen, hier nur um ein Gegebenes handeln, das gefunden sein will. Und doch von innen bestimmt, weil ja dieser Form ihre autoritative Majestät durch das Urteil des einzelnen notwendig zuerkannt werden mußte.

Bei Sokrates waren nie die metaphysischen Interessen führend. Der Umkreis des praktischen Lebens umschloß im allgemeinen sein Denken und Wollen. War ihm der Logos zunächst nur Form des Heils gegenüber all der geistigen und sittlichen Unform, die er in der athenischen Bürgerschaft erschreckend sich mehren sah, so lag doch in seiner Philosophie ein starker Antrieb, die betretenen Gedankenbahnen hinaus ins Metaphysische zu verfolgen. Aus dem Prinzip der praktischen Lebensanschauung und Lebensbetätigung bei Sokrates wird der Logos bei Platon auf diesem Wege zu dem schöpferischen Gedanken einer Weltanschauung. Man könnte sagen, daß sich bei ihm der Anthropo-Logos des Sokrates zu einem Kosmo-, zu einem Theo-Logos, zum Welt- und Gottesgedanken erweiterte. Die Idee des Logos, des Geformten und Formenden zugleich, wuchs für ihn zu immer größerer Bedeutung, und so gelangte er schließlich zu der Vorstellung eines Formenden, das die ganze Welt den ewigen Ideen gemäß aus dem Formlosen, aus dem leeren, finstern Raum, herausgestaltet. Dies Formende war für ihn das Gute an sich, ein Göttliches, und er nannte es δημιουργός, Weltbildner, Weltbaumeister. Dieser Demiurg ist als eine Manifestation der Weltvernunft anzusehen, des νοῦς, und zwar spricht Platon bald von einer der Welt innewohnenden Vernunft, bald von einer Vernunft, die er als Gott über dem Ganzen erhaben schaut, ohne daß wir jedoch bei seinem θεός an einen persönlichen Gott, etwa im christlichen Sinne, denken dürften. Andererseits redet Platon von der Welt auch wieder als von einem ζῶον ἔμψυχον, und es erscheint hier der bedeutsame Begriff der Weltseele[1]), der als Vorstellung schon in dem Denken der Naturphilosophen herrschend war. — Wie dem Universum eine Vernunft, eine Seele, innewohnt, so erkennt der Philosoph auch in den Individuen einen Logos, der jenem allgemeinen Logos, dem Weltlogos, — Platon gebraucht diesen Ausdruck allerdings nicht, νοῦς oder ψυχή ist sein Wort — kongenial ist; denn sonst könnten wir nach Platon nichts von der Welt verstehen. Die Welt des unbeweglichen, ewigen Wesens, der οὐσία, die Welt des wahren Seins (τὸ ὄντως ὄν) stellte der Philosoph über die veränderliche und vergängliche Welt des Werdens (γένεσις). Jene ist ihm das Reich der Ideen, der Urbilder, diese die Welt der Erscheinungen. Die Ideenwelt in ihrer Totalität wird von Platon auch als die

---

1) Es ist im Timaeus, wo der Philosoph von der ψυχὴ τοῦ κόσμου spricht.

„Ursache“ bezeichnet, und zwar ist sie ihm Weltursache und Weltzweck zugleich. Wie aber kann die Welt des ewigen, unbeweglichen und unbewegten Wesens Ursache der Welt der Erscheinungen sein, ohne sich damit in ein Bewegendes und Bewegtes zu verwandeln? Wie ist überhaupt eine Beziehung zwischen den beiden Sphären möglich auf Grund der ursprünglichen Voraussetzung? Das ist bekanntlich die Crux der Platonischen Philosophie und der Punkt, an dem ihre Ausleger sich trennen. Die beiden Welten durch klare Begriffe miteinander zu verbinden, vermochte Platon nicht, der Dialektiker ruft den Mystiker, den Seher, zu Hilfe, und so spricht Platon von unserer Kenntnis der Ideenwelt als von einer „Erinnerung“ (ἀνάμνησις), die uns in unsere Inkarnation begleitet. Außerdem redet er von einem Liebesdrang zur Ideenwelt, von einem geistigen Schauen des Wesenhaften, einem Eros, der uns innewohne. Der Liebesdrang zur Idee als Erkenntnis ist aber auch gleichzeitig eine Sehnsucht nach der Idee als Form, ein Formtrieb. Geheimnisvolle Energien in den Dingen scheint der Philosoph anzunehmen, die eine Gestalt gemäß der Idee zu erzeugen suchen; ein Zielstreben der Kräfte wohnt also in den Dingen. Indem aber die Idee als Ziel für die Dinge der Erscheinung und ihre Kräfte wirksam wird, erscheint sie als Ursache, ohne selbst eine Veränderung zu erleiden.[1]) — Wie dem aber auch sein möge, es muß gesagt werden, daß der Ausdrucksweise des Philosophen jene Konsequenz mangelt, die nur eine einzige Auffassung eines Begriffes zuließe. Bald zeigen sich seine Ideen — von εἶδος, von ἰδέα spricht er oder er nennt sie auch μονάδες — als durchaus starr, bald tritt das dynamische Element zutage, und sie mögen dann wohl als tätiges Schauen, als wirksame Formen erscheinen, als ewig wirkende Urbilder und Urkräfte zugleich, die den vergänglichen, immer wieder zerrinnenden Stoff ergreifen und gestalten und die auch im Kunstwerk in der Reinheit der Farben, Formen und Töne das Geistwesentliche, die Wahrheit und die Schönheit zugleich offenbaren, wobei man sich allerdings darüber streiten kann, ob er die Form an sich gleichzeitig als Wahrheit und als Schönheit auffasse oder ob er sie nur als ein Symbol, als Gewand der Schönheit denke. So wird ja auch Platon bald zu den „Inhalts-“ oder „Ausdrucksästhetikern“ und bald zu den „Formästhetikern“ gerechnet.[2])

Geleitet von Motiven, die erst in der Folgezeit ihre höchste Wirksamkeit entfalteten, hatte sich Platon durch den Dualismus in seiner Ideen-

1) Vgl. in Windelbands „Platon“ den Abschnitt: Die Welt als Wesen und Werden. — Über die Bedeutung des Platonischen Eros vgl. ferner Leopold Ziegler: Der abendländische Rationalismus und der Eros.

2) Vgl. Zimmermann, Ästhetik I, 147.

lehre eine Schwierigkeit bereitet, die er in genialem Tasten zu heben sich bemühte, und wir haben bereits angedeutet, wie sein großer Schüler durch Errichtung eines Monismus dieses Problem zu lösen suchte. Trotzdem bleibt auch für die Weltanschauung des Aristoteles der umfassende Gegensatz des Geformten und des Ungeformten das beherrschende Moment. Da es sich darum handelt, daß das Ungeformte, die ὕλη, zur Form, zur μορφή, zum εἶδος oder auch zum λόγος sich entwickele, finden wir bei ihm naturgemäß das dynamische Prinzip ähnlich wie bei Platon, ohne daß es sich jedoch in seinem Denken in gleichmäßig konsequenter Weise durchsetzte. Den Gedanken der Teleologie nimmt er entschiedener auf als die wesentlich dualistische Ideenlehre Platons, und zwar erscheint ihm als der Zweck die aus dem inneren Prinzip des Dinges sich auswirkende Wesensform. Die bewußte oder unbewußte innere Strebkraft der Dinge geht darauf hin, ein von innen Bestimmtes, eine in sich ruhende, in sich vollendete Wirklichkeit zu bilden. Der Logos, der sein inneres Wesen, die potentiell in ihm liegende Form, in der Gestalt auswirkt, wird bei Aristoteles als μορφή, als εἶδος, τέλος bezeichnet. Auch dem Begriffe der ἐνέργεια begegnen wir hier bereits mit dem Logosinhalte, d. h. als Bezeichnung für die Vorstellung einer Formenergie. Der „Dynamis“ gegenüber ist die „Energeia“ die auf Realisierung der keimartig gegebenen Möglichkeit drängende Kraft. Ἐντελέχεια ist die von innen heraus vollendete Form. Begriff und Definition des „Organischen“, das bereits in Platons Denken eine bedeutende Rolle spielt, ist damit gefunden, und so erscheint auch das Wort φύσις in dem Sinne eines plastisch wirksamen Prinzips.[1]) Aristoteles richtet sein Augenmerk auf die Mannigfaltigkeit der „Formen“, er kennt ein Stufenreich von höheren und niederen Entelechien, und die Stufenleiter von Formen erreicht ihre Spitze in einer obersten, einer reinen „Form“ — πρῶτον εἶδος —, die ihm gleichzeitig auch als oberste Ursache erscheint. — Wir haben endlich noch die Aristotelische Unterscheidung von ἔσω λόγος und ἔξω λόγος zu beachten, die „Gedanke“ und „Wort“ einander gegenüberstellt. Es liegt hier, wie wir noch sehen werden, der Ansatz zu einer für uns besonders wichtigen Dichotomie vor.

Bei den Stoikern tritt die Logoslehre in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Hier erfährt sie ihre systematische Ausbildung. Die Teleologie ihrer Weltanschauung setzt einen durchaus immanent gedachten Logos voraus, ein tätiges innerweltliches Prinzip, das auch als ψυχή, als Weltseele, wie ferner noch als νοῦς oder πνεῦμα bezeichnet

---

1) De gen. 321 b 6.

wird; und zwar denken sie bei dem Begriff des „Pneuma“ an eine göttliche Vernunft, die als warmer, gestaltender und erhaltender Lebenshauch oder als künstlerisch bildendes Feuer, als πῦρ τεχνικόν, das ganze All durchdringt. Häufig ist bei den Stoikern auch der Ausdruck θεός, oder sie reden von einem alles durchdringenden „Zeus“. Auch als φύσις, als gestaltende „Natur“, zeigt sich uns der stoische Logos. Die „Natur“ bewirkt die Einheit in der Mannigfaltigkeit, sie äußert sich als συμπάθεια τῶν ὅλων, als *conservatio sui* auf der ganzen Stufenleiter der Gestalten, von den kleinsten an bis zu der allumfassenden Weltform. Was für Ausdrücke auch für λόγος eintreten mögen, sie bezeichnen immer das „Tätige“ (τὸ ποιοῦν) gegenüber der Materie, der ὕλη. Göttliche Kräfte machen das Wesen der Erscheinungen aus. Sie alle aber stammen von einer Urkraft, die als λόγος σπερματικός, d. h. als ein großes, zentrales Lebens- und Gestaltungsprinzip gedacht wird. Wenn bei den Stoikern für die Platonische Vorstellung des Demiurgen dieser Logos spermatikos als oberster Begriff, als oberster Gestalter eintritt, so ist deutlich, daß hier die organische Weltauffassung völlig gesiegt hat. Von dieser schöpferischen Urform gehen die Myriaden von Keimformen aus, die überall Leben und und Gestalt erzeugen, die λόγοι σπερματικοί. Wie nun der einzelne Logos im Sinne der Aristotelischen ἐντελέχεια oder μορφή gedacht wird, die ihr eigenes, inneres Gesetz in ihrer Gestalt auswirkt, so werden die Logoi andererseits wieder in dem Logos spermatikos zu einer Einheit zusammengefaßt. Sind in dieser Gedankenbewegung auch die rein physiologischen Interessen zunächst führend, so muß doch gesagt werden, daß sich hier die große und wichtige Vorstellung eines Individuallebens gegenüber einem Weltleben, einer Individualvernunft gegenüber einer Weltvernunft, einer Individualform gegenüber einer Weltform ausbildet und zu Reflexionen und Konsequenzen aller Art hinlenkt. So erscheint auch hier die bereits von Demokrit und sodann in dem Kreise der Aristoteliker vereinzelt angewandte Analogie von „Mikrokosmos“ und „Makrokosmos“. — Erkannten die Stoiker in dem Makrokosmos eine göttliche, regierende Vernunft, das πνεῦμα, so nahmen sie auch in dem Mikrokosmos des Menschen ein vernünftiges, herrschendes Prinzip, eine herrschende Form an. Dieses Formprinzip nennen sie τὸ ἡγεμονικόν. Wir haben damit einen für unsern Zusammenhang besonders wichtigen Begriff erreicht. Es findet das Streben nach einem Persönlichkeitsideale hier seinen ersten philosophischen Reflex. „Wozu wende ich denn jetzt meine Seele an? So mußt du dich bei jeder Gelegenheit selbst fragen und dann weiter forschen: was geht jetzt in dem Teilchen meines Wesens vor, welches man ja das gebietende nennt, und was für eine Seele habe ich also

jetzt? Etwa die eines Kindes, oder eines Jünglings, oder eines schwachen Weibes? Oder etwa die eines Tyrannen, eines Lasttieres oder eines wilden Tieres?“ Diese Überlegung des Marcus Aurelius[1]) zeigt deutlich, daß das ἡγεμονικόν als das Prinzip innerer Einheit und damit als das Prinzip der Identität gefühlt wird. Daß die innere Form Gestalt gewinne, das ist die eine große Angelegenheit des Lebens: „Welchen Gebrauch macht die herrschende Vernunft von sich selbst? Hierauf kommt alles an. Das übrige aber, mag es von deiner Willkür abhängen oder nicht, ist nur Totenstaub und Dunst.“[2]) Die innere Form wird von den Stoikern auch als λόγος ἐνδιάθετος bezeichnet. Mit der Dichotomie von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, die an die angeführte Aristotelische Unterscheidung von ἔσω λόγος und ἔξω λόγος anknüpft, hat die Stoa einer bedeutsamen und wirkungsvollen Vorstellung Ausdruck gegeben, die im allgemeinsten einen Gegensatz von unsichtbarem Innern und sichtbarem Äußern bezeichnet, und zwar zumeist so, daß dieses Innere als ein Geistiges, als Gedanke, innere Form, Idee, Urbild in einem Kausalverhältnis gedacht wird zu dem Äußern als dem Körperlichen, dem gesprochenen Wort, der äußern Form, der Erscheinung, dem Abbild. Man könnte darum auch sagen, daß es sich hier um eine Gegenüberstellung des potentiellen und des realisierten Logos, des wirkenden Innern und des bewirkten Äußern handelt. — In dem Kreise der Stoa wird auch die Vorstellung angetroffen, daß aus dem innern Grunde einer Form ihr Zweck sich erweise, und daß aus dem innerlich Bestimmenden in den einzelnen Formen die Gestaltenwelt sich zweckvoll in eine Einheit von immer umfassenderen Formen zusammenfüge, in ein Formenreich mit zunehmender Geistigkeit, das in überindividuellen Formen, in den Gestalten menschlicher Gemeinschaft, einen Abschluß findet. Wo aber der innere Grund der Einzelform in Einheit mit dem übergreifenden, umfassenden Zweckzusammenhange zur Entfaltung gelangt, da ist Gut und Glück. „Der Grund, warum jedes Ding gebildet ward, ist auch der Zweck, wozu es gebildet ward, und darauf wird es hingetrieben; in dem aber, worauf es hingetrieben wird, liegt auch sein höchstes Ziel. Wo aber das höchste Ziel, da ist auch das Wohl und das Gut eines jeglichen. Das Wohl eines vernünftigen Wesens liegt in der menschlichen Gesellschaft. Denn daß wir zur Geselligkeit geboren sind, das ist längst schon erwiesen. Oder liegt es nicht auf der Hand, daß die niederen Wesen um der höheren, die höheren aber eines um des anderen willen da sind? Die lebendigen

---

1) Med. V, 11. (Nach Wittstocks Übersetzung in Reclam.)
2) Ibid. XII, 33.

Geschöpfe stehen höher als die leblosen und unter den beseelten stehen die vernünftigen obenan."[1])

Bei den Alexandrinern erfuhr die Logostradition eine bedeutsame Vertiefung. Die dynamisch-mystische Tendenz ist hier im wesentlichen das Charakterisierende. — Zunächst ist Philo zu nennen. Die Logoslehre steht in dem Mittelpunkte seiner ganzen Philosophie. Allerdings wird er in seinen Spekulationen vorwiegend von religiösen Interessen geleitet, wie ja bei den meisten Alexandrinern Theologie und Philosophie sich verbinden. Aus dieser Verbindung ergibt es sich, daß man bei ihm unter „Logos" bald die schöpferische Kraft Gottes, bald eine der Welt innewohnende Vernunft zu verstehen hat. Das Ästhetische der Anschauung kommt zum Ausdruck, wenn der Philosoph von der Welt als von einem Kunstwerk und von Gott als dem höchsten Künstler spricht.[2]) Für λόγοι oder ἰδέαι sagt er häufig αἱ δυνάμεις. Tatsächlich fließen bei ihm die beiden Begriffe der Idee und der Kraft ineinander, und das eben ist für uns von Wichtigkeit. Beim Menschen bezeichnet Philo mit λόγος den persönlichen Kern, die wirksame geistige Form seines Wesens; der Mikrokosmosgedanke tritt bedeutsam auf, das Individuelle, die Persönlichkeit wird zunehmend philosophisch bedacht und bewertet. So erscheint bei Philo für λόγος auch der uns wichtige Begriff der σοφία, der gestaltenden Lebensweisheit. Überhaupt richtet sich die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf das Innere, und so gewinnt die Dichotomie eines äußern und eines innern Logos eine stets sich vertiefende Bedeutung.

Durch Plotin findet die antike Logostradition ihren Abschluß und zugleich ihre vollste Ausbildung. Hier wird es besonders deutlich, daß die Wurzeln der Formenlehre Shaftesburys durchaus auf diesen Vorstellungskreis zurückgehen. Wir müssen uns darauf beschränken, das Wesentliche hervorzuheben. Vollständigkeit an diesem Punkte ist innerhalb des Rahmens dieser Skizze nicht möglich.[3]) — Ist die Philosophie Philos vorwiegend Theologie, so ruht der Gedankenbau des großen Neuplatonikers auf religiös-ästhetischer Grundlage. Vom Gesichtspunkt des inneren Entstehungsgrundes aus gesehen kann man sagen, seine ganze Philosophie sei Form gewordene Sehnsucht; und zwar erscheint dem Philosophen diese Sehnsucht als ein Verlangen nach vollkommener Vereinigung mit dem Absoluten, mit der Gottheit, in der er zugleich die „Urschönheit" verehrt. „Seelenmittelpunkt" ist ihm diese Gottheit, Mittel-

1) Marc. Aurel. Med. V, 16. 2) De monarch. I, 85.

3) Eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses Shaftesburys und des Kreises von Cambridge zu Plotin wäre ein höchst dankenswerter und in sich lohnender Beitrag zu der im Entstehen begriffenen neueren Plotin-Literatur.

punkt des Weltsehnens. Und diese Sehnsucht, die wir alle in uns tragen, ist — als religiöse Stimmung gedacht — eine Äußerung jener geistigen Kräfte, die die ganze Welt zu einer Einheit, zum Leibe Gottes, zusammenfassen. Ästhetische und ethische Perspektiven eröffnen sich, wenn wir diese Sehnsucht nach der Urschönheit als Wesensdrang zur Wesenserfüllung, zur Totalität, wenn wir sie als jenen Trieb begreifen, der in der ganzen Weite des Bewußt-Unbewußten die schöne, harmonische Gestalt erstehen läßt. Häufig liegt der Bildweise des Philosophen die Vorstellung eines „Kreises“[1]) zugrunde, nach dessen Mittelpunkt die Gestalten des Lebens sich neigen. Der Mittelpunkt aber wird als das ewig Urbewegende des Schönen, des Lichtes und des Lebens gedacht, das von hier nach der Peripherie ausstrahlt, um sich dort schließlich in der Zone der Dunkelheit und des Todes zu verlieren. — Im Zentrum des Kreises ist nach anderer Ausdrucksweise „das Eine“ zu denken, das Letzte und Höchste, das Plotin in seiner Spekulation erreicht. Dieses Höchste, Göttliche ist ihm die δύναμις πρώτη. Bekanntlich füllt dann der Urgeist den nächsten Kreis um dieses Eine, danach kommt der Kreis der Allseele oder Weltseele, und den äußersten Kreis, die letzte Stufe der von dem Zentrum ausgehenden Emanation, bildet die Sinnenwelt.[2]) In der Weltseele unterscheidet nun Plotin ein doppeltes Wesen, ein höheres und ein niederes; sie ist einerseits dem Weltenmittelpunkt in seliger Betrachtung zugewandt und andererseits ist sie als φύσις, als λόγος oder auch als σοφία der Welt der Sinnlichkeit zugekehrt. In dieser zweiten Wesensäußerung ist sie die zweckvoll Wirkende, die Urform, Urgestalterin, der Logos spermatikos. Als „Natur“, als Urform entfaltet die Weltseele aus sich die Ideen, die Plotin in verschiedener Weise, so auch als λόγοι bezeichnet. Aus den Platonischen Ideen als Urbildern sind hier mit völliger Klarheit wirksame, geistige Kräfte geworden. Die λόγοι γεννητικοί, die bei Plotin nur eine andere Benennung darstellen für die λόγοι σπερματικοί der Stoiker, sind die Keimformen der Einzelwesen. Sie bringen die Fülle der Mikrokosmen hervor, die ihr eigenes Gesetz in sich tragen, das jedoch

1) Nur einige Stellen seien herausgegriffen: Enn. IV, 3, 17; V, 1, 11; VI, 8, 18; 9, 8; 10. Wo der metaphysische Gedanke in das Unermeßliche, das Unendliche weist, da scheint hier der auf das Maß bedachte Grieche sein angeborenes Empfinden in die Vorstellung des Kreises zu retten. Die Idee des wirksamen Mittelpunktes gewann besonders in den mikrokosmischen Spekulationen eine hohe Bedeutung.

2) Von einem andern Gesichtspunkt gesehen scheint sich das Bild umzukehren; denn nach Plotin ist die ganze Sinnenwelt in der Weltseele enthalten, diese im Urgeist, dieser in dem alles umfassenden, aber von uns nicht faßbaren Einen. Der allwirksame Mittelpunkt unterscheidet sich nicht von seinem Kreise.

durchaus im Einklang mit der Weltvernunft, der Weltform, steht. Ein Individuelles und ein Allgemeines trifft also hier zusammen und durchdringt sich. Durch die Logoi, durch die Formen, gewinnt die Materie erst ihr wahres Sein. Sie sind die Träger aller Bedeutung und aller Schönheit. Das Maß der Bedeutung und Schönheit aber, die diese Formen realisieren, hängt ab von der Wirksamkeit der Geisteskraft in ihnen. Enthüllt sich für Plotin das Weltgeheimnis in verschiedenen Abstufungen — das Eine, der Urgeist, die kontemplative Weltseele, die schöpferische Weltseele oder die Urform —, so sieht er die Urform nun ihrerseits, die leuchtende Urschönheit, die Offenbarung des Weltgeheimnisses weitertragend, auf vielen weitern Stufen aus der Sphäre des Lebendigen, Lichten, Geistigen hinabsteigen in das Land der Sinnlichkeit bis zur Sphäre des Todes, der Dunkelheit. In durchscheinendes Gewand gehüllt zuerst, so daß die Linien ihrer Schönheit für ein lichthaft Auge erkennbar sind, verhüllt die Göttliche im Hinabsteigen immer dichter die Hoheit ihres Wesens, um auf der untersten Stufe — der Stufe der „toten Formen" — nur ihr Gewand zu zeigen. Sieht Plotin der Stufen viele, auf denen sich diese Schönheitsoffenbarung vollendet, wenn er den Blick die Reihe der Formen hinabgleiten läßt von dem Urbilde der hoheits-, schönheitsvollen Menschenseele bis zu dem morgen verwelkenden Baumblatt, oder irgendeinem vergänglichen Ding von Menschenhand, so sind es doch auch wieder nur drei. Auf der obersten ist dann die reine Vernunft zu denken,[1]) aus der die Form erst hervorgeht, oder auch der schöpferische Weltlogos nimmt wohl diese Stelle ein, auf der nächsten Stufe steht der Seelenlogos, die Seelenform, und auf der untersten der Logos des Körpers. Der Logos als Körper wird von Plotin auch als toter Logos, als „tote Form" bezeichnet, im Unterschied von dem schöpferischen Logos der Seele.[2]) — Plotins Ästhetik ist ganz ausgesprochen eine „Ausdrucksästhetik". Polemisierend gegen die Formästhetik fragt der Philosoph, wie man sich denn den höheren Schönheitsreiz der lebenden vor den toten Formen erklären wolle, wenn die Seele nicht das Prinzip der Schönheit sei.[3])

Es ist der Gesichtspunkt der Verinnerlichung, unter dem das Bedeutsame der Welt- und Kunstanschauung Plotins mit seinen innern Gründen am klarsten heraustritt aus dem Bilde seines geistigen Wesens und der philosophischen Gedankenbewegung. Man kann sagen, daß Plotin in

1) Enn. V, 8, 3. 2) Enn. VIII, 3.

3) Enn. VI, 7, 22. Vgl. Ed. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten II, 313. Ferner F. Gregorovius, Z. f. Ph. Bd. XXVI (1855) S. 121. — Jonas Cohn, Ästhetik S. 50 A.

mehrfacher Hinsicht nicht nur den innern Gehalt der antiken Kultur in Begriffe gebracht und in den Spiegel seiner Metaphysik reflektiert hat, sondern daß er sich auch vieles von jenem dunkleren Bewegen in der Psyche der antiken Kultur, das zu den Anschauungen und Zielen späterer Zeiten hindrängte, zum Bewußtsein gebracht hat; und wenn dies nicht, so sehen wir doch in irgendeiner Weise die Richtung der Geistesbewegung aus seiner Gedankenfassung deutlicher hervortreten. Das Wegzeichen aber weist so oder so auf die Seele, auf die innere Erfahrung. Hier erscheinen die großen Erkenntnisse, Werte, Ideale. Ist Plotin darum ein großer Vollender, so hat er andererseits auch viel von dem Propheten. Wir haben es jedoch an dieser Stelle nur mit der Weiterbildung zu tun, die die Logosidee, die der Formbegriff im Sinne dieser Verinnerlichung bei ihm gefunden hat.

Jede Äußerung der Weltseele, des Logos spermatikos, ist nach Plotin ein Logos, eine Formenergie, die ihre Gestalt von innen heraus entfaltet, „so ist auch die Seele ein Logos und gleichsam eine Betätigung des Urgeistes, wie er selbst eine Betätigung jenes ersten ist“ (V. Enn. Buch 1.). Plotin spricht von der „zeugenden Form der Seele, welche das Abbild einer andern, höhern ist“, und wie er die Weltseele, insofern sie als schöpferische Form der Welt der Sinnlichkeit zugewandt ist, auch als „Natur“ bezeichnet, so spricht er auch von der zeugenden Kraft in den Einzelwesen als von ihrer „Natur“ (Enn. V, 9, 6). Daß der Philosoph den Organismusgedanken als ein Bewegungsprinzip von innen nach außen immer wieder mit Nachdruck hervorhebt, ist ein für seine Denkweise Charakteristisches und zugleich mit das Wirkungsvollste in ihr, von unserm Standort aus gesehen. Um das Hervorgehen der Welt aus einer inneren, schöpferischen Ursache zu verdeutlichen, erscheint bei Plotin bereits das Bild des Baumes, der sich aus einem lebendigen, inneren Prinzip entfaltet.[1]) — Diese Verinnerlichung schließt zunächst notwendig eine wachsende Verselbständigung der Einzelwesen in sich und führt damit zu ihrer höhern sittlichen und ästhetischen Bewertung. Ganz in derselben Richtung lag jedoch auch die Konsequenz der Vorstellung, daß jedes Einzelwesen ein Logos, eine Weltkraft, eine Weltform im kleinen, ein abgekürzter Ausdruck des Alls sei; ja aus dieser Vorstellung gewann das Individuum womöglich noch mehr Selbstbewußtsein und Reichtum. Mikrokosmosgedanke und Organismusgedanke, bei deren Nennung wir im allgemeinen zwei unversöhnliche Forderungen — das Individuum und das Überindividuelle als Selbstzweck — aufeinanderstoßen sehen, sind

1) Enn. III, 8, 10.

hier also noch nicht notwendige Gegensätze. Die beiden Gedanken erwachsen vielmehr aus dem Boden derselben Weltanschauung. Jedenfalls umschließen sie zusammen den Keim des spätern Ideals der autonomen Persönlichkeit, wenn wir dasselbe sodann im Laufe der Entwicklung auch vorwiegend aus dem Mikrokosmosgedanken sich bilden sehen.

Die Frage, mit der wir uns hier befassen, erscheint jedoch kompliziert, und gerade mit dem Zwecke dieser Skizze im Auge müssen wir die in ihr beschlossenen Motive und Tendenzen in voller Deutlichkeit erfassen. — Das Bild ändert sich völlig, wenn wir unter dem Organismusgedanken den einheitlichen Zweckzusammenhang der Kirche, des Staats, des menschlichen Geschlechts, des Alls verstehen und wenn wir uns dabei der Plotinschen Metaphysik und ihrer Konsequenz erinnern, nach der das Allgemeine das Wesenhafte ist gegenüber dem Besonderen, nach der die Formen um so mehr Schönheit und Wert darstellen, je umfassender sie sind, wie darum schließlich die allgemeinste und umfassendste Form als die Substanz, als die Schönheit, als Gottheit angesehen wird. Hier sind tatsächlich Gedanken vorhanden, deren Energie zunächst ganz entschieden der Ausbildung und Bewertung selbständiger, individueller Wesensform entgegenzuwirken scheint. Eine Vorstellung, daß aller Wert und alle Schönheit von dem Einen zu den Vielen, von dem Allgemeinsten zu der letzten Besonderheit in abgestuftem Maße gelangt, schien in der Tat geeignet, die Selbsttätigkeit der einzelnen zu unterbinden und einem hierarchischen oder politischen System, in dessen Prinzip es liegt, das Individuum zu dem Gefäß für etwaige von oben herabkommende Gnaden und Würden herabzudrücken, als metaphysische Fundierung und Rechtfertigung zu dienen. — Wir haben bereits von der Sehnsucht Plotins nach der Vereinigung mit jenem Allgemeinsten als dem Höchsten, mit jener umfassenden Weltform, jener umfassenden Weltschönheit, gesprochen. Man kann diese Sehnsucht völlig richtig als ein Streben nach „Entselbstung“ bezeichnen; denn es handelt sich hier um das Verlangen, das eigene Selbst aufzugeben, weil man es als ein Minderwertiges erkannt hat gegenüber dem Allgemeineren, Umfassenderen; als eine einengende Schranke, um unter Wonneschauern in die Gottheit einzutauchen. — Nun kommt aber hier ein psychologisch-ästhetischer Gesichtspunkt in Betracht, von dem aus sich das Ganze völlig umkehrt. Man kann diese Sehnsucht als „Einfühlung in das Universum“ fassen. Durch eine solche „Einfühlung“ aber wird die Seele in höchste Tätigkeit versetzt. Die Sehnsucht, die Begeisterung wirkt als seelische Expansionskraft, und wie ich in dem erhabenen Gegenstande der Natur mein eigenes „Selbst“ gesteigert, bereichert genieße, so ist jene mystische Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem

„Einen", der Alleinheit, die als Drang nach „Entselbstung" angesehen und von einem solch mystisch sich Sehnenden auch tatsächlich zunächst als Entselbstungsvorgang empfunden werden mag, in Wahrheit die denkbar höchste Steigerung des Selbstgefühls. Es wurde uns ja an früherer Stelle klar, daß durch die Sehnsucht nach dem „Einen", wo sie von einer wahrhaft lebendigen Seele, von einer „Natur", einer Individualität, gehegt wird, die Universalität zur Totalität sich verwandelt. In der Totalität erkannten wir die ideale Vollendung der Individualität. Es bildet der „Universalismus" dieser Metaphysik darum nicht notwendig einen feindlichen Gegensatz zu dem Individualismus, sondern vermag vielmehr diesen in viel wirksamerer Weise zu entfalten als die Weltanschauung des Atomismus, die dem Individualismus gemeiniglich als metaphysischer Hintergrund dient. Eine metaphysische Vorstellung bewirkt also hier genau das Gegenteil ihres ersten Anblicks und ihrer ersten zu erwartenden Wirkung, und die Sachlage wird um so mehr verdunkelt, weil hier mit der Täuschung durch den ersten Anschein auch noch die Selbsttäuschung zusammenwirkt. Das Entscheidende ist, ob man die Weltanschauung, von der wir hier handeln, mit dem Verstande oder mit dem Gefühle in sich aufnimmt, ob der Gesichtspunkt der des Seins oder der des Werdens ist. Erfaßt die Logik der Scholastik oder das Gefühl der Mystik diese Metaphysik, so ist das tatsächliche Resultat jedesmal ein völlig Entgegengesetztes. — Es erhalten diese Erwägungen zur Charakterisierung Plotins und seiner Philosophie noch weitere Stärke durch die Erinnerung, daß es eine lebendig empfundene Gefühlsbeziehung des Individuums zu der umfassenden Weltform ist, die den metaphysischen Geist des stoisch-neuplatonischen Mikrokosmosgedankens kennzeichnet, der sich geschichtlich als ein Hauptförderer der Richtung auf Individualität, auf Persönlichkeit erwies. Es ist das vom Weltgedanken erfüllte, große und reiche Individuum, dem es widerstrebt, einem als zufällig und in allem Betracht als unzulänglich empfundenen Kirchen- oder Staatsgebilde, zumal einem absolutistischen, sich innerlich zu unterwerfen, sich für dasselbe Abzüge an der autonomen Form seines eigenen Wesens zuzumuten, und das sich eben aus dem Drange innerer Tiefe und Eigenstärke lieber zu dem Weltganzen zu erheben und mit ihm sich zu vergleichen strebt. — Jedenfalls lagen genug der verborgenen oder offenbaren, der direkten oder indirekten Tendenzen auf Hebung des Subjektiven und Individuellen in der Weltanschauung Plotins, wenn man nicht mit einseitigen Verstandesinteressen an diese herantrat, sondern sie vielmehr im Gefühl, in der ganzen Persönlichkeit lebendig werden ließ.

Alle Wirkung geht für Plotin von einem Geistigen, einem Seelischen[1]) aus. Trotz der Vergeistigung des ganzen Weltwesens aber, die sich in seiner Weltanschauung vollzog, ist sein Denken durchaus plastisch; denn als Wirksames hinter der äußern Form, der äußern Harmonie, haben wir uns nach Plotin nicht Geist, Kraft, Seele schlechthin zu denken. Das Wesentliche der ursprünglichen Kräfte, die in die sinnliche Welt hereinwirken, ist ihre Formenergie. Sie sind das Gestaltete und Gestaltende. Jenseits aller äußern Form, aller äußern Harmonie, schaut Plotin die inneren Formen, die inneren, geistigen Harmonien. Kein äußerer Rhythmus, der nicht durch einen innern, höhern Rhythmus erzeugt und wirksam gemacht wird. Plotin glaubt also an eine geistige Organisation der Welt, die zu der körperlichen, von unsern Sinnen wahrgenommenen, in einem Kausalverhältnis steht. So lesen wir im 8. Buch der dritten Enneade: „Der Logos, der in sichtbarer Gestalt in die Erscheinung tritt, nimmt den letzten Rang ein, er ist tot und kann keinen andern mehr schaffen. Der lebende Logos aber, ein Bruder dessen, der die sichtbare Gestalt geschaffen hat, und selbst mit der gleichen Kraft ausgerüstet, wirkt in dem erzeugten Logos." Und im 3. Kapitel des 6. Buchs der ersten Enneade sagt der Philosoph: „Die innern, nicht in die Erscheinung tretenden Harmonien der Töne[2]), welche diejenigen hervorbringen, die wir mit unserm Ohr vernehmen, erschließen hiermit zugleich auch der Seele das Verständnis des Schönen, indem sie an einem andern ihr selbsteigenes Wesen zur Erscheinung kommen lassen."[3]) Enn. I, 3, 1, wie auch sonst noch, wird das wahrhaft Wirksame hinter der äußern Harmonie ἡ νοητὴ ἁρμονία, die „intelligible Harmonie" genannt. Enn. I, 6, 3 bezeichnet Plotin die „innere Form" als τὸ ἔνδον εἶδος, das „innere Bild". Die Gestalt, Harmonie und Schönheit erzeugende Formkraft, die wir mit feinern oder gröbern Sinnen überall wirksam sehen, wird von Plotin λόγος τεχνικός genannt, wie die Stoiker bereits von einem πῦρ oder λόγος τεχνικός gesprochen hatten, oder er redet von einer ἐνέργεια τεχνική, die dem Logos innewohne. In dieser Formenergie sind μέτρον und ἀριθμός enthalten und kommen durch sie zur Entfaltung. Maß und Zahl durch-

1) Porphyrius gibt uns die Anschauung Plotins über die verschiedene Art dieses geistig Wirksamen wie folgt wieder: „Das Geistige ist nicht überall gleichartig, es unterscheidet sich je nach der Beschaffenheit einer jeden Wesenheit: im Geist ist es geistartig, in der Seele begriffartig, in den Pflanzen samenartig, in den Körnern gestaltend; in dem, was über allem hinausliegt, übergeistig und überwesentlich." Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά § 12. (In Creuzers Ausgabe der Werke Plotins, Paris 1855.)

2) Αἱ δὲ ἁρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς . . .

3) Ich gebe Schmidts Übersetzung.

walten so die ganze Erscheinungswelt, von der Plotin auch ebenso wie die Stoiker als von einer symmetrischen Einheit redet. Wenn Plotin von „Symmetrie“ spricht, versteht es sich allerdings für ihn von selbst, daß er damit nicht auf ein Äußerlich-Formales, sondern auf innere, geistige Harmonien hinweist. Man erinnere sich des bereits zitierten, charakteristischen Ausspruches, Enneade VI, 7, 22: „Die Schönheit besteht vielmehr in dem, was an der Symmetrie hervorstrahlt als in der Symmetrie selbst, und gerade dies ist eben das Liebenswerte.“ Was aber von der Schönheit des Symmetrischen gesagt ist, das gilt auch notwendig von seinem Wesen. „Maß“ und „Zahl“ sind eben jene Proportionen, jene Harmonien, in denen sich Körperliches und Geistiges begegnen; sie sind das Verbindende zwischen Seele und Welt.[1])

Der Begriff der ἐνέργεια τεχνική, diese Vorstellung einer „künstlerischen Bildkraft“, die der Logos spermatikos betätigt, ist für uns von besonderer Wichtigkeit. Es sei auf einige Ausblicke hingewiesen, die sich von hier eröffnen. Wir wissen, daß von Plotin der Logos der menschlichen Seele als ein Mikrokosmos gedacht wurde. Stärker aber als in andern Menschen bewegt sich in dem Künstler, in dem Dichter die „Weltform“, und so sagten wir früher bereits, es sei eine der genialsten Ideen Plotins, daß er das Gestalten des echten Künstlers als ein Weiterwirken der künstlerischen Naturenergie auffaßt. — Die in den Stoff gebildete Form jedoch ist „tot“. Über der sinnlichen Form steht die lebendig sich bewegende Seelenform als ein klareres Bild der Welt und ihres Sinnes. In der Mikrokosmosvorstellung, so wie sie durch die Philosophie der Stoa gegeben war, ist es bekanntlich das ἡγεμονικόν, das der göttlichen ordnenden und regierenden Vernunft, dem πνεῦμα des Makrokosmos, entsprach, und wir haben früher diesen Begriff den ersten philosophischen Reflex des Strebens nach einem Persönlichkeitsideale genannt. Zu dieser Vorstellung des ἡγεμονικόν, und wir mögen weiterhin auch noch an die σοφία der Alexandriner denken, tritt nun die der ἐνέργεια τεχνική mit ihren „Maßen“ und „Zahlen“, und der Mikrokosmos der „Persönlichkeit“ zeigt sich uns von hier aus als letzte Manifestation einer künstlerisch bildenden und ordnenden Vernunft, als Kunstwerk höherer Art, als der in sich selbst zusammengefaßte Weltdrang. Ein Ideal steigt damit vor uns auf, in dem Ethik und Ästhetik sich gleicherweise erfüllen. — Bekundet sich die eine schöpferische Weltform als künstlerische Bildkraft, so ist endlich nicht nur eine ästhetische Betrachtung des Weltganzen als solchen und aller seiner einzelnen Formen gegeben; die Konsequenz des Gedankens ist weiterhin

---

1) Vgl. Enn. V, 9, 11.

eine einheitliche ästhetische Beurteilung der gesamten Formenwelt überhaupt. Über das Allgemeine geht Plotin nicht hinaus, um so größern Reiz übten die hier gegebenen Vorstellungen auf andere nach ihm. — Es war ein Problem ganz anderer Art, das vor dem Philosophen an dieser Stelle sich erhob und gleichzeitig für ihn seine Lösung fand. Ist die Welt, so folgert er, ein einheitliches, schönes und vollkommenes Wesen, so kann kein absolutes Übel in ihr existieren, so ist alles Disharmonische und darum Unschöne und Böse nur als ein dem einzelnen Anhaftendes, nur als ein Relatives anzusehen. Im Blick auf das Ganze jedoch verschwindet das Bild des Übels, und es zeigt sich uns alles in Harmonie und Schönheit.[1]) Man muß, sagt Plotin, einen Menschen nicht nach einem Haar oder einer Zehe und das Menschengeschlecht nicht nach Thersites beurteilen. Ebenso verkehrt wäre es, die Welt nach einem Teile zu beurteilen. Aus gar mancherlei Tönen entsteht die Symphonie der Welt. — Wo man von einer einheitlich gestaltenden Weltgrundkraft im Prinzip ausgeht, da müssen alle Gebiete, alle Betätigungen des Lebens und Denkens schließlich als eine einzige große innerlich verbundene Einheit erscheinen, und tatsächlich zeigen sich bei Plotin Physik, Logik, Ethik, Ästhetik und Metaphysik in engster Verbindung. Das Eine ist das Gute und das Schöne, die Weltform umschließt die Seelenform und die Kunstform, die natürlichen Proportionen sind das Wahre und Gute, und diese Verhältnisse empfinden wir als schön. Es ist ja immer so, daß das vielgestaltige Weltwesen einen einheitlicheren Charakter annimmt für den, der die Dinge von innen betrachtet, auch ohne eine metaphysische Voraussetzung wie die, von der wir hier ausgingen. Plotin aber geht immer von geistigen Bewegungen und Verhältnissen aus, und spricht er von Maßen und Zahlen, von Formen und Symmetrien der Welt, so wissen wir, daß sein Augenmerk dabei immer auf jene von innen bewegenden geistigen Rhythmen, jene innern Verhältnisse gerichtet ist, die das Geheimnis des Geistes und der Schönheit, das Geheimnis der Form, der im letzten Grunde alles Gestalteten wirksamen Urform, nur unvollkommen entfalten in der Sphäre der Sinnlichkeit.

Wie aber werden wir der Rhythmen der geistigen Welt inne? Wie gelangen wir zu dem Schauen der wahren Schönheitsform, zum Schauen der Urschönheit, die sich den Sinnen nur verschleiert zeigt? Plotin stellt die Frage, und er selbst soll uns auch die Antwort geben. Sie füllt die letzten beiden Abschnitte des berühmten 6. Buches der ersten Enneade. Es handelt sich hier um eine Stelle, die besonders stark auf Shaftesbury,

---

1) Enn. II, 9, 4; III, 2, 3; 4.

und nicht auf Shaftesbury allein, gewirkt hat, und wir sind darum genötigt, einen umfassenden Auszug zu geben. — In weihevoll gehobener Sprache wendet sich Plotin an den Schönheitssucher: „So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag ... Denn wenn man die leibliche Schönheit erblickt, muß man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern im Bewußtsein, daß sie nur Schemen und Schattenbilder zeigt, zu dem flüchten, dessen Abbild sie ist. ... Auf, laßt uns fliehen zu dem geliebten Land der Väter! ... Aber wohin geht die Flucht, und wie wollen wir ins offene Meer gelangen? Wie es Odysseus andeutet, sollte ich meinen, der von der Zauberin Kirke oder Kalypso wegeilend, keinen Gefallen am Bleiben fand, obgleich sein Auge im Anblicke der Lust schwelgte und er sinnliche Schönheit vollauf genoß. Vaterland aber und Vater sind für uns dort, von dannen wir gekommen sind. Und wie geht unsere Fahrt und Flucht vor sich? ... Man muß sein Auge gleichsam schließen, man muß ein anderes dafür eintauschen und eröffnen. ... Was sieht nun jenes innere Auge? Sofort bei seiner Eröffnung kann es noch nicht das allzu Helle ertragen. Daher muß man die Seele selbst gewöhnen, zuerst auf eine schöne Lebensweise[1]) zu blicken, dann auf schöne Werke, nicht Werke, wie die Künste sie zuwege bringen, sondern wie sie von guten Männern ausgehen. Dann betrachte die Seele derer, die gute Werke vollbringen. Wie willst du aber sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich in dich selbst zurück und schaue; und wenn du dich selbst noch nicht als schön erblickst, so ... reinige das Dunkle und laß es hell werden ... bis an dir der göttliche Glanz der Tugend[2]) hervorleuchtet, bis du die Sophrosyne erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt. Wenn du das geworden bist und du dich selbst siehst und rein mit dir selbst verkehrst, ohne daß dich weiter etwas hindert, so selbsteinig zu werden, ohne daß du in deinem Innern eine weitere Beimischung zu diesem Selbst hast, sondern ganz du selbst bist (ὅλως αὐτός) ... wenn du siehst, daß du dazu geworden bist und du bereits die innere Sehkraft erlangt hast: dann fasse Mut für dich selbst, schreite von da aus weiter vor, du bedarfst keines Führers mehr, und schaue unverwandten Blickes vor dich hin. Denn nur ein solches Auge sieht die ganze, volle Schönheit. Wenn es aber den

---

1) Auf dem Wege aufwärts von den körperlichen, den toten Formen, von den „Melodien und Rhythmen“ zu dem Höchsten, zu der Schönheit der Tugend, nennt er auch „schöne Einrichtungen, Taten, Zustände, Wissenschaften“ I, 6, 1.

2) Enn. I, 6, 1. „Ist nicht die ganze Tugend nichts anderes als die Schönheit der Seele und eine wahrere Schönheit als die aller vorerwähnten Dinge?“

Blick durch Laster umflort ... zum Sehen sich anschickt, ... so sieht es gar nichts. ... Denn ein dem zu sehenden Gegenstande verwandt und ähnlich gemachtes Auge muß man zum Sehen mitbringen. Wie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will. Zuerst wird er in seinem Emporsteigen zur Vernunft kommen und wird dort alle die schönen Ideen sehen, und er wird sagen, daß die Ideen das Schöne sind. Denn alles ist durch sie schön, durch die Schöpfungen und das Wesen der Vernunft. Was darüber hinausliegt, nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne als Hülle vor sich hat, so daß sie, um es kurz zu sagen, das Urschöne ist. Unterscheidet man das Intelligible, so werden wir das intelligible Schöne die Welt der Ideen nennen, das darüber hinausliegende Gute Quelle und Prinzip des Schönen. Oder wir werden das Gute und das Urschöne als identisch setzen. Dort jedenfalls liegt das Schöne."

Plotin, dieser letzte große Denker der griechischen Kulturgemeinschaft, blickt zurück auf das Geistesstreben dieses einzigen Volkes, und all die Fahrten des Griechengeistes, die Fahrten des Menschengeistes, erschienen ihm wie eine Odyssee um die Schönheit. Ithaka, die Insel der Sehnsucht, deren Erinnerung in uns allen lebt, ist das Ideal, ist das Urschöne. Durch Schemen und Schattenbilder der Schönheit wunderbar getäuscht, wird der Menschengeist von seiner Heimat ferngehalten. Diese Heimat aber ist das Eigenland der Seele. Die Odyssee der Menschenseele ist ein Suchen und Finden ihrer selbst. Haben wir auf weiter Fahrt der „Reinigung" uns selbst gefunden in unserer innern Einheit und Reinheit, unser „alleiniges Selbst", die reine Form unseres Wesens ohne Beimischung von Fremdem und von zerstreuenden Begierden, dann schauen wir auch „das Göttliche in seiner Alleinheit als lauter, einfach und rein".[1] Wir können auch sagen: Das Ithaka des Menschengeistes ist die Form, unsere Form, Geistesform, Seelenform; und Plotins Sehnsucht nach dem Urschönen ist darum nichts anderes als die Wirksamkeit der Energeia, die Sehnsucht nach Vollendung unseres Logos, unserer Wesensform, die Sehnsucht nach letzter Wesenserfüllung. Die vollendete Seelenform aber umschließt das Wahre, Schöne und Gute zugleich als ein Göttliches, das Wesenhafte in allem Wechsel, das Kostbarste aller Kultur, das Weltgeheimnis, das Weltziel.

1) Enn. I, 6, 7.

Es wurde bereits gezeigt, wie mit der steigenden Betonung des dynamischen Faktors, mit der zunehmenden Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkte des Werdens und überhaupt mit der in diesen Tendenzen sich bekundenden wachsenden Verinnerlichung der Welt- und Kunstanschauung der Boden klassisch-antiker Betrachtungsweise immer mehr zurückbleibt. In Wirklichkeit ist auch Plotin, dieser große Romantiker der antiken Philosophie, an vielen Punkten über die Grenzen des klassisch-antiken Denkens und Vorstellens hinaus- und in eine Zukunft hineingeschritten, die wir z. T. noch als unsere Gegenwart bezeichnen können. Wir sagten ja darum von ihm, daß er, auf der Scheide der Zeitalter stehend, rückwärts und vorwärts zugleich gewandt, sowohl als Vollender wie als Prophet sich zeige. Auf das bewegende Prinzip des innern Umschwungs weist sein Aufgeben der aus der klassisch-antiken Metaphysik sich ergebenden Nachahmungstheorie, durch die die griechische Weltanschauung sich kennzeichnet. Der Begriff der Originalität kündigt sich an, und mit ihm zugleich taucht die Idee der Freiheit auf. Als der Philosoph der Freiheit weniger durch das Ausgesprochene als durch die Konsequenz seiner Bilder und Begriffe, als der Denker, der die Welt und ihre Gestalten von innen zu erfassen lehrt und der den Anschauungen über Kunst und Leben eine einheitliche metaphysische Tiefe schuf, ist der große Alexandriner für die germanische Welt- und Kunstanschauung zu verschiedenen Zeiten eine höchst wirksame Denkerpersönlichkeit gewesen, und er wird es auch fernerhin bleiben. Durch die Wiederaufnahme und eigentümliche Weiterbildung Plotinscher Gedanken hat aber kein anderer Schriftsteller so stark für eine Renaissance der neuplatonischen Philosophie und damit für eine Vertiefung des Formbegriffes gewirkt als gerade Shaftesbury, weshalb wir auch Plotin in größerer Ausführlichkeit in den Mittelpunkt unserer historischen Ableitung seines Gedankensystems stellen mußten.

Wir hatten bei der Schilderung der Logoslehre des Plotin deren Wirkung auf Shaftesbury im Auge. Von dem Gesichtspunkte der allgemeinen Wirkung hätte sich in manchen Stücken ein wesentlich anderes Bild ergeben schon infolge der unsichern Bedeutung des Wortes λόγος an zahlreichen Stellen, aber sodann vor allem wegen der verschiedenartigen Interpretation und Weiterbildung des Gegebenen, wie sie durch die verschiedenen Stimmungen und Interessen bedingt waren, mit denen man an den Philosophen herantrat. — Wenn wir von der Entwickelung der Logosidee in der christlichen Theologie absehen, die uns in dem Zusammenhang unserer Skizze nicht interessiert, so bleiben im wesentlichen zwei Gedankenrichtungen, in denen diese zentrale griechische Idee weiterwirkte durch die Jahrhunderte des Mittelalters. Einmal ist die Vorstel-

lung zu nennen von einer Urkraft, einer Urform, die das Geheimnis ihres Wesens als ἐνέργεια τεχνική in Maß und Zahl aus sich entfaltet, und sodann der scholastische Realismus.

In jener ersten Gedankenrichtung wirken Neuplatonismus und Pythagoreismus zusammen, eine Verbindung, die sich um so leichter und natürlicher vollzog, da den Zahlenspekulationen der Pythagoreer ja derselbe Glaube an die Harmonie der Welt zugrunde lag, der auch dem Neuplatonismus eigen ist. Die Wunderlichkeiten dieser Zahlenlehre strömten also ein in die Plotinschen Gedankengänge, und auf den wunderbar verschlungenen Wegen einer verschieden gearteten Mystik gelangen wir schließlich von hier aus zu der Naturphilosophie der Renaissance, die im Fortschreiten das Mystisch-Phantastische ihres Ursprungs allmählich von sich abstreifte. Gedanke und Gefühl zugleich rangen mit der Weltnatur um ihr Geheimnis, sei es das der Lebenskraft oder der Schönheitsform, der Weltbewegung im Großen oder der Stoffbewegung im Kleinsten; und durch gewisse verborgene Maße und Zahlen, die es zu erspüren galt, hoffte man eben dies Geheimnis eröffnen zu können. — Es haben die Schriften dieses Kreises das Gemeinsame, daß sie ein Esoterisches und ein Exoterisches, daß sie Sinn und Unsinn in wunderlicher Art vereinigen, wobei eine bestimmte Absichtlichkeit nicht zu verkennen ist. Jedenfalls handelt es sich hier nicht immer um ernsthafte Symbolik, auch kann der niedere Stand der damaligen wissenschaftlichen Forschung wie überhaupt der Mangel an wissenschaftlicher Schulung oder auch jenes zu hastige Ausgreifen des Gefühls nach den entferntesten Gegenständen der Erkenntnis nicht als völlig ausreichende Erklärung dieser Besonderheiten angesehen werden. Wir müssen es uns vielmehr vergegenwärtigen, daß ein Zu-Ende-Denken des griechischen Logosgedankens unvermeidlich zu einem Konflikt mit der christlichen Weltanschauung führte, und wir wissen, was das für die innere und äußere Lage des einzelnen in früherer Zeit zu bedeuten hatte. Darum ist es, daß wir bis in die neueren Tage in Verbindung mit dieser Idee jener abstrusen Weise, jener „Grimasse“ begegnen, durch die man, der persönlichen Sicherheit wegen, die innere Überzeugung verbarg, während man gleichwohl mit den „Wissenden“ sich verständigte. So hat man auch gerade bei Shaftesbury schon von der „Grimasse“ gesprochen. Die Zeit war noch nicht, daß er mit voller Deutlichkeit und Schärfe die Konsequenz der Logosidee gegen die durch die traditiongläubige Gesellschaft befestigte und die Staatsgewalt geharnischte Kirchenmacht hätte wenden können. — Man bedenke die Unversöhnlichkeit des Gegensatzes, wie der erste Anblick sie zeigt! Nach der christlichen Lehre war es der Odem des überweltlichen Gottes, der,

dem Erdenkloß eingehaucht, den Menschen erhob über alle die andern Geschöpfe aus Gottes Hand. Unübersteiglich war die Kluft, die dieser Gott befestigte zwischen dem von seinem Geist erfüllten Menschen und dem Reiche der Natur. Hier fand der Christ nur Bilder der Vergänglichkeit, die ihm das Reich der Gnade um so herrlicher erscheinen ließen; hier herrschte der Fürst der Finsternis, lastete der Fluch des Todes. – Und dagegen steht das uns bekannte Bild der Logosidee: Die eine ungespaltene Welt. Ein Reich des Lebens, der Gestalt. Eine Formkraft, die flutend aus sich strömt das Universum der Gestalten. Ein Welt und Seele zugleich innewohnender Gott, der sein Wesen in Schönheit entfaltet. – Der Weg der Logosidee innerhalb der christlichen Kultur wird darum zumeist durch Denker bezeichnet, die entweder in halber Klarheit, in halbem Entschluß innerlich leiden unter dem Gegensatze des asketisch gerichteten christlichen Dualismus und eines gott- und schönheitbegeisterten Pantheismus oder die sich mit der Kraft der Begeisterung, mit dem unbeugbaren Willen zu der klar erkannten Wahrheit über den Widerspruch erheben – oder doch zu erheben streben —, um Gott in dem Kosmos der Seele und der Welt zu suchen und zu ehren. Seele und Welt: Gestalt der Schönheit, Form Gottes.

Wir nannten als zweite Gedankenrichtung, in der die antike Logosidee durch das Mittelalter hin weiterwirkte, den scholastischen Realismus.[1]) In dem Universalienstreit wird das alte griechische Problem noch einmal Gegenstand der Debatte. Wir haben Sokrates als einen Logossucher bezeichnet. Die Logoi, die er suchte, waren klare, bestimmte Gattungsbegriffe, die er als metaphysisch gegeben ansah. Was nun dem Sokrates die Logoi waren, das waren dem Mittelalter die *universalia*. Die Ideen Platons erscheinen als *universalia ante rem,* die Entelechien des Aristoteles als *universalia in re.* Die idiotypische Weltansicht tritt gegen die nomokratische. Der Frage aber, was im Grunde die logisch-metaphysische Bedeutung dieser *universalia* sei, gilt bekanntlich der Streit, auf dessen Einzelheiten wir nicht einzugehen haben; denn es wird hier aus dem Neuplatonismus eine Seite herausgekehrt, die zum Teil in direktem Gegensatze steht zu dem Bilde, das wir, mit einer bestimmten Entwickelungsreihe im Auge, von ihm gegeben haben. Der Grund für die Verschiedenheit der Auffassung liegt in greifbarer Nähe. Zunächst war es ein einseitiges logisches Interesse, mit dem man den Neuplatonismus hier erfaßte. Ein allgemeines Kulturinteresse, das einer Fülle von Problemen gleichzeitig Gewicht und

---

1) Vgl. J. H. Löwe, Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf. Prag 1876.

Farbe verleiht, bestand ja noch nicht und konnte noch nicht bestehen unter den Stämmen des Nordens, die eben in den Kulturkreis eintraten. Von einer Wirkung der Weltanschauung Plotins in ihrer Totalität und Konsequenz konnte also keine Rede sein. Ein Fortschreiten zu dem Gedankenschlusse war aber außerdem noch erschwert, wenn nicht völlig unmöglich gemacht durch die kirchliche Gebundenheit des Denkens. Mochte diese Konsequenz als Monismus, Pantheismus oder Panentheismus zur Erscheinung drängen: es war immer ein der Kirche Feindliches. Und doch war der Folgezwang des Gedankens schließlich unentrinnbar. Wir sahen vorhin, daß man durch ein gefühlsmäßiges Erfassen des Plotinismus zu einem religiös-ästhetischen Pantheismus oder Panentheismus geführt wird; aber auch über den logischen Pantheismus der Scholastik konnte man schließlich zu einem metaphysisch-theologischen Pantheismus gelangen, der sich mit der Kirchenlehre nicht vertrug und außerdem noch in ähnlicher Weise den Subjektivismus und Individualismus stärken half wie jener aus dem Gefühl erwachsene Pantheismus. Wenn in meiner Seele die durch den Wesensmittelpunkt bewegte Energeia lebendig ist, wenn meine Seele in der Tat wirksame Form ist, dann kommt das Gott und Welt umfassende Gefühl oder der Gott und Welt umfassende Gedanke, dann kommt ein solcher „Pantheismus“ immer einer Expansion meiner individuellen Wesensform zur Weltform gleich, einer höchsten Steigerung des Subjekts.

Was die griechische Philosophie mit λόγος, εἶδος oder μορφή bezeichnet hatte, wird durch die lateinischen Schriftsteller des Mittelalters zumeist durch das Wort *forma* oder auch, wie bereits erwähnt, mit *universale* wiedergegeben; und daher kommt es, daß auch der moderne Gebrauch des Wortes „Form“, wie wir bald sehen werden, noch manchmal die antike Logosidee und ihre Entwickelung wie in einem matten Spiegel reflektiert.

Nicolaus Cusanus (1401–1464) steht an bedeutsamer Stelle in der Entwickelungsreihe, die wir hier aufzuzeigen versuchen. Christlicher Dualismus und zum Ganzen und Einen drängender Pantheismus sind bei ihm im Streit, wie überhaupt unter abgestorbenen scholastischen Gedankenformen seiner Philosophie vielfach ein neuzeitliches Leben und Denken zur Gestalt drängt. Die in die Zukunft wirkenden Motive aber stammen zumeist aus dem Neuplatonismus. — Uns interessiert hier seine Lehre, daß Gott die unendlichen inneren Möglichkeiten seines Wesens in den Individuen zur Wirklichkeit entfaltet. Er manifestiert sich im Kleinsten wie im Größten. Jede individuelle Wesensform ist ein Spiegel der Weltform, die ganze Weltkraft ist potentiell in ihr gegenwärtig; und ganz von selbst ergibt sich ihm aus solchen Voraussetzungen der wichtige Satz,

daß der Weg der Vervollkommnung der Seele die Entwickelung ihrer inneren Möglichkeiten sei. Die Entfaltung der Seelenform ist also nach der Lehre des Cusaners die sittliche Aufgabe. Es hat sich die Individualität gegenüber der Universalität, der Individuallogos gegenüber dem Weltlogos zu behaupten.

Hauptsächlich durch die Betonung dieses letztern Motivs aus der Logosüberlieferung wirkte Nicolaus auf Theophrastus Bombastus Paracelsus (1493–1541). Der Weltlogos, die göttliche Weltseele, wird von ihm als *Vulcanus* bezeichnet, und die innerhalb dieser allgemeinen Kraft sich auswirkende Individualkraft ist ihm der *Archeus*. Alle Lebensgestalten, und so auch die Menschenseele, entfalten sich durch den *Archeus* aus dem *Vulcanus*. Der Mikrokosmosgedanke wird mit starkem Gefühl erfaßt. In dem Menschen ist die Essenz der Welt gegenwärtig, in ihm ist in der Totalität gegeben, was sich sonst nur fragmentarisch findet. Die Individualenergeia des plastisch-schöpferischen *Archeus* nennt Paracelsus den *Fabricator* der Dinge. Die durch Fremdgesetze unbeeinträchtigte Auswirkung der Individualnatur, des *Archeus*, erzeugt das Gesunde. Wo Naturen, wo Gesetze sich in ihren Wirkungen mischen, entsteht das Kranke. Sache des Arztes ist es, den *Archeus*, die individuelle „Natur“, kennen zu lernen und sie zu stärken. Wir werden diesen Reflexionen des Paracelsus, ins Ästhetische übersetzt, bei Shaftesbury wieder begegnen, wie sie, von Medizinern erfaßt, in der Homöopathie ihr Ziel fanden. Durch die beiden van Helmont, Vater und Sohn, und durch Robert Fludd[1]) wirkten die Gedanken des Paracelsus nach England hinüber.

Vornehmlich durch Anregungen von Nicolaus von Cusa war Paracelsus zu einem Träger der Logostradition geworden, und durch denselben Philosophen ward auch, zu einem Teil wenigstens, für den ganz andern Geist des Giordano Bruno (1548–1600) die Überlieferung lebendig. Sehen wir bei dem Cusaner die neuplatonischen Gedanken unter den Hemmungen der scholastischen Denkweise ihrer Konsequenz zustreben, so tritt uns in dem Philosophen von Nola ein Mann entgegen, der die Gedankenwege Plotins unerschrocken zu Ende geht. Sein Mut zu der neuen, der kirchlich-dogmatischen Denkfesseln ledigen Weltanschauung

---

1) 1574–1637. Philosophierender Mediziner, gleich seinem Lehrer Paracelsus, und wie dieser beeinflußt durch Nicolaus von Cusa. Mitglied der Gesellschaft der Rosenkreuzer. Sein Hauptwerk nennt sich: *Utriusque cosmi, majoris et minoris, metaphysica, physica atque technica historia.* Oppenheim u. Frankf. 1617–24. Die Opera erschienen in 6 Bänden 1638. Bezeichnend ist es, wenn er in einer Vorrede die Gottheit anruft: *O natura naturans, infinita et gloriosa!*

ward zum Teil durch die Verkündigungen des Kopernikus gestärkt, ähnlich wie später in dem Denken Shaftesburys die Entdeckungen Newtons mit der Metaphysik Plotins sich verbanden. — Nach Bruno ist der Geist die wahre Wirklichkeit und die wahre Form aller Dinge. Der universale Geist, die universale Vernunft ist ihm das oberste und vornehmste Vermögen der Weltseele.[1]) Diese Weltseele ist die allgemeine Form des Universums, der Inbegriff aller Formen, das konstitutive Formalprinzip des Universums. — Andererseits ist ihm auch die Materie der Mutterschoß, das Behältnis aller Formen. — Diese schöpferische Urform bedeutet für ihn dasselbe wie für Platon der Demiurg; sie ist ihm in der Sprache der „Magier“ der fruchtbarste der Samen oder auch der Säemann. Ausdrücklich bezieht sich Bruno auch auf Plotin und seine Terminologie, wie seine Philosophie ja hauptsächlich im Neuplatonismus wurzelt, der ihm zum Teil durch Nicolaus vermittelt wurde. — Wir sahen, wie Plotin das Prinzip der organischen Entfaltung von innen nach außen mit Nachdruck betont, und Bruno hebt diesen Gedanken nun noch mehr hervor. Im Organismus sieht er Form und Materie, inneres bewegendes, belebendes Prinzip und den äußeren Zweck in einem zusammen, und in dieser Gedankenrichtung fortschreitend gelangt er bis zum höchsten Lebensprinzip, zur höchsten Form, der umfassendsten Monas, zu Gott, der Alles in Allem ist, in dem alle Gegensätze sich aufheben. Ähnlich wie Plotin vor ihm und Jakob Böhme nach ihm verwendet er das Bild des Baumes, um die Entfaltung der Formen aus der einen Urkraft zu verdeutlichen. In dem zweiten Dialoge seiner Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“ sagt Bruno: „Plotin nennt sie (sc. die allgemeine Vernunft, die Urform) den Vater und Urerzeuger, weil sie die Samen auf dem Gefilde der Natur verstreut und sie der unmittelbare Verteiler der Formen ist. Von uns wird sie der innere Künstler genannt, weil sie die Materie und Form von innen bildet, wie sie aus dem Innern des Samens die Wurzel hervortreibt und den Stamm entwickelt, aus dem Innern des Stammes die Äste, aus dem Innern der Äste die mannigfach gestalteten Zweige treibt, aus dem Innern dieser die Knospen hervorsprießen läßt usw.“ Gleich darauf spricht er von der schöpferischen Weltvernunft als von der künstlerischen Vernunft, die aus dem Innern bildet, und fährt dann fort: „Es gibt drei Arten der Vernunft: die göttliche, welche alles ist, die Weltvernunft, welche alles schafft, die Vernunft der Einzeldinge, welche

---

1) Für die Terminologie der folgenden Darstellung vgl. den zweiten und dritten Dialog seines Hauptwerkes Dialoghi della causa principio ed uno. Deutsch von Lasson und Paul Seliger. Wir zitieren nach Seliger.

alles wird.“ — Mit der Form gelangt aber auch die Schönheit zur Entfaltung in der Welt: „denn es gibt keine Schönheit, die nicht in einer gewissen Gestalt oder Form bestände und keine Form, die nicht von der Seele hervorgebracht wäre“. — Ebenso wie der Cusaner, so lehrt auch der Philosoph von Nola, daß Gott im Kleinsten wie im Größten sich manifestiere. Die universale Form, sagt er, ist in allen Dingen vorhanden. Und wenn wir die Stufenleiter der Formen völlig hinabsteigen, so gewahren wir auch zu unterst noch ein symbolisches Prinzip des Lebens und der Seele, von dem die Wirkung ausgeht. Hier war eine Anregung gegeben für weittragende metaphysisch-ästhetische Reflexionen. — Bruno spricht auch von äußern und innern Formen. Die äußern Formen sind das Wechselnde, Vergängliche, die innern Formen das Substantielle, Ewige, sie sind die bei aller äußern Veränderung beharrenden schöpferisch gestaltenden Energien. Die Seele aber, das was ich bin als ich, ist dem Philosophen die Substanz, eine wirksame innere Form, ein die Materie beherrschendes Formalprinzip. „Seele ist das schöpferische Gestaltungsprinzip der Welt. — Seele gebietet der Materie.“ — Mit Nachdruck betont Bruno, daß es ein Formprinzip sei, das die ganze Welt beherrsche. Es ist nach ihm eine Vernunft, die jeglichem Ding sein Wesen gibt, eine Seele und ein formales Prinzip, welche jegliches Ding bilden und gestalten, eine Materie, aus der jegliches Ding gemacht und gebildet wird. — Ein absolutes Übel kennt Bruno nicht, sondern nur Mangel und Unvermögen. In der höchsten Form, in Gott, treffen nach Bruno, der hier unter deutlichem Einfluß des Cusaners steht absolute Möglichkeit und absolute Wirklichkeit zusammen, in den einzelnen Dingen jedoch sind die immanenten Möglichkeiten oft nur schwach zur Wirklichkeit entfaltet, oder die Entfaltung ist gestört, indem sich Seinsgesetze mischen in den Einzelwesen. Jedenfalls verschwinden für den auf das Ganze gerichteten Blick die Übel, die dem Kurzsichtigen in die Augen fallen. — Mochte Giordano Bruno auch durch viele der Einzelheiten seiner Lehre das Denken nach ihm bewegen, so war es doch vielmehr die Begeisterung, die in seinen Worten zündete. In ihm hatte der schönheit- und gottbegeisterte Pantheismus völlig gesiegt über den asketischen christlichen Dualismus. Für den Logosgedanken und seine Konsequenz bestieg er den Scheiterhaufen.

Wir könnten auch sagen: für den Organismusgedanken. Aus Plotin und aus der Natur zugleich war ihm die Wahrheit aufgegangen, für die er starb. Der „Mittelpunkt“ war zu dem schöpferischen Lebenszentrum geworden, und indem dieser „Mittelpunkt“ sich stärker zu bewegen begann in dem Bewußtsein der Zeit, erwachte das Individuum, verwandelte

sich für das fühlende Denken der Mechanismus der mittelalterlichen Welt in einen Organismus, verwandelte sich der Zwang in Freiheit; denn das wesenhaft Bestimmende ward als ein von innenher Wirkendes empfunden. Man schaute die Welt als ein lebendiges „Ganzes“ mit einer durch das innere Prinzip bestimmten zweckmäßigen „Relation der Teile“, und dieses Weltbild, als Wahrheit und Schönheit gefühlt, zeichnete sich dem Schauenden durch in den Formen des Kosmos, den Mikrokosmen. So gewann die Renaissance ihren ästhetischen Standard und ihre Stärke. In der ganzen Kunstliteratur dieser Epoche, und zwar besonders in den Schriften aus Künstlerkreisen, begegnen wir immer wieder diesen Gedanken als Forderungen.

In Giordano Bruno wie überhaupt in der italienischen Renaissance drang die erstarkende Individualität ein in das Universum der Welt, um es in ein Seelisch-Lebendiges zu verwandeln. Es wuchs die Welt, es wuchsen die Welten aus der einen göttlichen Kraft, aus der künstlerischen Energeia des Mittelpunktes. So ward die Welt die Eine und die Schöne. Hatte sich unter den Italienern der Plotinismus nach außen gewandt, so erwies er unter uns Deutschen aufs neue sein nach innen gerichtetes Wesen. Das Universum, in das die deutsche Mystik sich versenkte, war die Seele. Der Mikrokosmosgedanke, der andern ästhetisch oder naturwissenschaftlich lebendig wird, erfüllt sich den deutschen Gottsuchern mit religiöser Energie. In dem Ich ist die Welt und Gott zugleich gegenwärtig. In dem tiefsten Grunde des Selbst öffnet sich die Tür zu aller Wahrheit. — Die Beziehungen des Neuplatonismus zu der deutschen Mystik sind im einzelnen noch nicht nachgewiesen worden. Die Logosgedanken werden in Deutschland offenbar durch eine heimische Tradition getragen, die an verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zeiten in dem Bilde des geschichtlichen Rückblicks hervortritt. Wie nun Giordano Bruno als Typus gelten kann für die weltfreudig-ästhetische Richtung des italienischen Geistes, so Jakob Böhme (1575—1624) für die ernst-innerlich religiöse Art der Deutschen. Neben der mit der Logosidee sympathisierenden Originalität Böhmes kam das Bewegende für ihn aus der für uns dunkeln mystischen Tradition, aus Weigel vielleicht im besondern, während seine lateinische Terminologie im wesentlichen den Schriften des Paracelsus entnommen ist. — Die Offenbarung Gottes nach außen ist für Böhme die „ewige Natur“. Er schaut in dem göttlichen Wesen eine „Natur“, eine „quellende Kraft“, die schöpferisch die Welt aus sich hervorbringt. Aus dem ewig quellenden „Mittelpunkte“, aus dem *centrum naturae,* aus der *matrix rerum,* sieht er die Fülle der Gestalten hervorgehen. Der Organismusgedanke wird konsequenter bei ihm durchgeführt

als bei Bruno. Es ist das Bild des Baumes[1]), das ihn die Welt und die Gestalten in ihr begreifen läßt. Aus dem göttlichen Innern drängt und gestaltet sich das Wesen der Welt in der Weise des Baumes. Das Geheimnis des Baumes ist das Geheimnis der Welt.

Zusammengefaßtes religiöses Interesse hatte in Jakob Böhme eine für seine Zeit typische deutsche Geistesgestalt hervorgebracht, und es schuf auch das deutsche Unglück. Der Große Krieg hatte bereits sechs Jahre gewährt, als der Görlitzer Philosoph starb. Die Logostradition bricht ab für Deutschland. Die Logosidee bedeutet eine Welt- und Lebenserklärung aus dem Prinzipe einer schöpferisch formenden Kraft. Sie erzeugte die Gedanken von der Originalität der Gestalten des wesenhaft Wahren, Guten, Schönen, und durch sie gelangte man zu der Forderung der Autonomie. Man erkannte, daß von der Seele, von der innern Kraft, von dem innern Sinne aus die Welt in allen ihren Teilen zu betrachten und zu bilden sei; und so fanden wir, daß die Energie der Logosidee identisch sei mit dem Kulturwillen. Der eigene Sinn aber wurde uns Deutschen zum Eigensinn. In einem übersteigerten Subjektivismus hatte die deutsche Frömmigkeit die reale Welt aus den Augen verloren, und bald verloren wir sie aus den Händen. Die schöpferische Kraft, die eindringender Tiefsinn als metaphysischen Mittelpunkt gesetzt hatte, versiegte in der deutschen Seele, und so war es um die Kulturenergie geschehen. Statt Originalität: Nachahmung, statt männlichen Stolzes der Eigenkraft und Eigenwürde: kindische Eitelkeit über gnädig Verliehenes, die bis zur Stunde unsere Wertbegriffe korrumpiert, statt Eigenform: Fremdform, statt Autonomie: Heteronomie in der ganzen Breite des Lebens. Das politisch schwächlich-submisse Luthertum, das, wie schon früher angedeutet wurde, bis zur Gegenwart dem preußisch-aristokratischen Konservativismus die Gewalt verleiht zur Hemmung des deutschen Kulturwillens, zur Dämpfung des deutschen Gedankens, trägt einen nicht geringen Teil der Schuld an der nationalen Tragödie. Luther begriff einzig den Gedanken von der Autonomie des religiösen Bewußtseins und selbst diesen nicht völlig; für die Autonomie in jedem andern Sinne war er ohne Verständnis. Gegenüber der „Majestät" des Kaisers und der „gottverordneten Obrigkeit" hatte er keine Empfindung für die Majestät eines nationalen Willens, der in dem Bewußtsein nationalen Eigenwertes und Eigenrechtes, in dem Gefühle nationaler Eigenwürde aus sich selbst Gestalt und Geschick zu bestimmen verlangt. Wir haben die deutsche Reformation als zeitlich umschriebene geschichtliche Erscheinung dem Mittelalter zugerechnet, da

1) Man beachte etwa die Vorrede zu seiner „Aurora".

erst mit dem Siege des Autonomiegedankens als eines umfassenden Kulturprinzipes die neue Ära anhebt.[1]) Die wahre deutsche Reformation ist kein einmaliges Geschehnis. Es ist eine ewige Reformation, in der sich das religiöse Bewußtsein, in der sich das Kulturbewußtsein des deutschen Volkes ausspricht; denn die wahrhaft lebendige Seele hat auch einen lebendigen Gott, und so ist ihr auch die Welt eine lebendige und damit eine ewig werdende. Das Gewordene ist das Welkende. Das geschichtlich Wirksame ist nicht die Form als solche, sondern das Formende, das Erlebnis der gestaltenden Kraft. Die Logosphilosophie als eine Philosophie des Lebens, des Werdens, als eine Philosophie der Freiheit und des Kulturbewußtseins konnte in unserm Vaterlande weiter nicht gedeihen. In den Ländern des Calvinismus, wo der Bürger nicht in verächtlicher Schwäche erstarb vor Aristokratie und „Obrigkeit", wo man gegenüber dem „göttlichen Recht" der Könige ein anderes, wahrhaft göttliches Recht, das der Selbstbestimmung, erwog und erwies, wurden die Logosgedanken weiter gehegt und gebildet, bis Shaftesbury die alte Überlieferung aufs neue unter uns erweckte.

Es war nicht das Tiefste in Böhme, das zunächst in Deutschland weiterlebte. Seine Philosophie scheint bedeutsamer in den Niederlanden und in England gewirkt zu haben. Die englische Philosophie des 17. Jahrhunderts und die Kirchengeschichte zugleich kennt eine Richtung, die man als „Behmenism" bezeichnete. Richard Baxter nennt John Pordage[2]) als das Haupt der „Behmenists". — Von Paracelsus sagten wir bereits, daß er durch die beiden van Helmont in Holland und durch Robert Fludd in England eifrige Schüler fand. Johann Baptist van Helmont (1577—1644) ist der eigentliche Nachfolger und Fortsetzer des Paracelsus, gleichzeitig ist er auch durch Tauber angeregt.[3]) Wie für Para-

1) Vgl. o. S. 72 ff.

2) 1607—1681, Geistlicher, bekannt als Astrolog und Mystiker. Die von ihm gegründete „Philadelphical Society" machte sich die Pflege der Böhmeschen Mystik zu ihrer Aufgabe. Zweimal vor dem Ketzergericht wegen seines mystischen Pantheismus; 1655 der geistlichen Würde entkleidet. Seine hauptsächlichsten Werke: *Metaphysica vera et divina;* deutsch 1725. *Theologia mystica,* 1698. *Sophia,* 1699. — In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitete Thomas Bromley, der „theosophische Naturphilosophaster", wie man ihn schon verächtlich genannt hat, mit dem gleichen Eifer wie sein Lehrer Pordage die mystischen Lehren Böhmes in England.

3) Aus altem niederländischen Adel. Seine bedeutendste Schrift: *Archeus Faber.* Wir nennen von den andern Schriften noch: *Causae et initia rerum naturalium; Formarum ortus; Imago mentis.* Die Werke von dem Sohne ges. und hg. Amsterdam 1648 u. d. Titel: *Ortus medicinae* etc.; Elzevirausg. 1652. Deutsche Übers. besorgt durch Chr. Knorr von Rosenroth 1683.

celsus, so ist auch für ihn der Begriff des *Archeus* von zentraler Bedeutung. Dieser *Archeus* ist ihm der *generationis faber ac rector* oder auch die „Lebensform“, die *forma vitalis sive animalis juxta imaginis sui entelechiam* oder auch der „Lebensgeist“, die *aura vitalis*. Er besteht *ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecundidatem seminis continens (Archeus faber 4)*. Van Helmont hat erkannt, daß das Wesenhafte, das naturgemäß Geformte, stets ein von innen Bestimmtes darstellen müsse; die Lebensbewegung hat die Richtung von innen nach außen. Eine eingehendere Prüfung fände in den Schriften dieses philosophischen Mediziners einen großen Teil der wichtigsten Begriffe und Vorstellungen der Logostradition.

Durch den Namen van Helmonts und durch seine Terminologie werden wir hinübergeführt in den Kreis der sogenannten englischen Neuplatoniker, bei deren Nennung wir zunächst an Ralph Cudworth (1617–1688) denken. Cudworth kennt van Helmont und spricht auch von ihm. Shaftesbury wiederum schätzt Cudworth, zitiert und interpretiert ihn, wie wir auch eine Vertrautheit mit den Schriften van Helmonts annehmen dürfen, war er doch in Holland persönlich bekannt geworden mit dessen Sohne, dem von Leibniz hochgeschätzten Franciscus Mercurius van Helmont[1]), den seine Lehre 1662 in das Gefängnis der Inquisition zu Rom gebracht hatte. – Cudworth[2]) geht davon aus, daß es drei falsche Systeme gebe, die für ein Fatum statt für Freiheit eintreten: 1. der materialistische, 2. der theologische oder religiöse, 3. der stoische Fatalismus. Sein Werk befaßt sich nur mit dem materialistischen Fatalismus, und zwar wendet er sich gegen vier Arten eines materialistischen Atheismus:

---

1) * 1618, † 1698/99 in Berlin. Shaftesbury spricht von diesem van Helmont in seinem Advice to an Author, Part III, Sect. 1 (Ausg. Robertson Bd. I, 186 A). Der Titel seines Hauptwerkes ist: The paradoxal discourses concerning the macrocosm and microcosm, 1685, auch ins Holländische und Deutsche übersetzt. Der Ausdruck „Monade“ soll Leibniz, nach L. Steins Vermutung, geläufig geworden sein durch den Verkehr mit eben diesem jüngeren van Helmont.

2) Das Werk Cudworths: The true intellectual System etc. (erschienen London 1678, obgleich sich das Imprimatur auf den 29. Mai 1671 datiert findet) ist in Deutschland hauptsächlich durch Mosheims lat. Übers. (1733, 2. Aufl. 1773) bekannt geworden. In dieser Übersetzung findet sich auch das posthume Werk: Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. – Die Abhandlung Paul Janets: *De Plasticâ Naturae Vitâ* etc., Paris 1848, und Lowreys: The philosophy of Ralph Cudworth, New York 1884, waren mir nicht zugänglich. Mit einiger Ausführlichkeit wird der Philosoph in H. v. Steins Gesch. des Platonismus, Bd. III, 160 ff. behandelt. Es findet sich dort auch ein Literaturverzeichnis.

1. den atomistischen (Demokrit, Epikur, Hobbes), 2. den hylopathischen (Anaximander), 3. den hylozoistischen (Straton), 4. den kosmoplastischen. In dem Abschnitte, der der Widerlegung des hylozoistischen Atheismus gewidmet ist, gebraucht er den Begriff „plastic nature“ in einem Sinne, der seine Lehre im Anfange des 18. Jahrhunderts zu dem Gegenstande einer interessanten Debatte[1]) gemacht hat. Es ist das Bedeutsame an der Diskussion über den Begriff der „plastic nature“ und zugleich mit ein Kennzeichnendes für die Energie der Gedanken, die wir hier in ihrem innern und geschichtlichen Zusammenhange zugleich aufzuzeigen suchen, daß wir uns fort und fort an die moderne Diskussion über das „Unbewußte“ erinnert fühlen. — Cudworth stimmt mit den Hylozoisten völlig überein, insofern sie von einem innern, organisierenden, plastischen Lebensprinzip ausgehen. In dieser Vorstellung fand er gerade die Antwort, die er suchte auf die für ihn wichtige Frage: Auf welche Weise ist der Naturmechanismus in Einklang zu bringen mit einer Vorstellung Gottes, die seiner Würde entspricht? Er entnimmt nun der „atheistischen“ Weltanschauung den Begriff einer „plastischen Natur“, um ihn einer theistischen in solcher Weise einzufügen, daß dieselbe vor der Vernunft bestehen kann. In der Rekapitulation am Schlusse seines Werkes gibt Cudworth einen früheren Gedankengang (von S. 147) wie folgt wieder: „That if no Plastick Artificial Nature be admitted, then one of these two things must be concluded; That either all things come to pass by Fortuitous Mechanism or Material Necessity (the Motion of Matter Unguided) or else that God doth doe all things Himself Immediately and Miraculously; framing the Body of every Gnat and Fly, as it were, with his own hands: forasmuch as Divine Laws and Commands cannot execute themselves, nor be alone the proper Efficient Causes of things in Nature.“ Wir setzen noch eine Stelle hierher, an der Cudworth seine Ansicht über die „Plastick Nature“ zusammenfaßt: „And now we have finished our First Task, which was to give an Accompt of the Plastick Nature, the Sum wereof briefly amounts to this; That it is a certain Lower Life than the Animal, which acts Regularly and Artificially, according to the Direc-

1) Der Streit, der hauptsächlich zwischen den beiden Freunden Shaftesburys, Bayle und Leclerc, geführt wurde, drehte sich im wesentlichen um die Frage, ob Cudworths Lehre von der „plastic nature“ den Atheismus begünstige oder nicht. Bayle bejahte diese Frage, während Leclerc sie verneinte. Vgl. Leclercs Bibliothèque choisie, Bd. 5, p. 301. Histoire des ouvrages des savants 1704, p. 393. Bekanntlich interessierte sich Leibniz lebhaft für Cudworth und dessen Lehre, und so gab er auch in diesem Streite der eigenen Meinung Ausdruck in der 1705 erschienenen Schrift: Considerations sur le principe de vie et sur les natures plastiques.

tion of Mind and Understanding, Reason and Wisdom, for Ends, or in Order to Good, though it self do not know the Reason of what it does, nor is Master of that Wisdom according to which it acts, but only a Servant to it, and Drudging Executioner of the same; it operating Fatally and Sympathetically, according to Laws and Commands, prescribed to it by a Perfect Intellect, and impress upon it; and which is either a Lower Faculty of some Conscious Soul, or else an inferior kind of Life or Soul by itself, but essentially depending upon an Higher Intellect."[1]) S. 150 führt Cudworth dieselbe Grundidee aus, daß die Welt ebensowenig als das Erzeugnis eines vernunftlosen Naturmechanismus wie als das unmittelbare Werk Gottes gedacht werden könne, und er fährt fort: „it may well be concluded, that there is a Plastick Nature under him ...". In ganz besonderer Wendung werden wir dieser Ausdrucksweise bei Shaftesbury wieder begegnen. Cudworth nimmt also „unter Gott" ein plastisch wirksames Prinzip an, eine „Natur", die alles mit Kunst bildet. Von einer „göttlichen Kunst" spricht er. Diese göttliche Kunst unterscheidet sich von der menschlichen, indem sie mühelos, ohne Reflexion, von innenher schafft. Wie in einem schlafenden Denken — unbewußt — bringt sie die Bildungen der Welt aus sich hervor. An van Helmont lobt Cudworth besonders die Betonung eben dieses Schaffens der Natur von innenher im Gegensatze zu dem Schaffen des Künstlers. Wie dieser, so spricht auch er, nach dem Vorgange des Paracelsus, von einem *Archeus*, der in allen beseelten Wesen die Gestalt aus sich erzeugt, wie er auch den Ausdruck „nature" in diesem Sinne anwendet. Und diesem Individualarcheus, dieser Individualnatur, stellt er die Weltnatur gegenüber. Die „Natur" aber hängt von Gott ab wie das Echo von der Stimme. — Die traditionelle Ausdrucksweise macht sich geltend, wenn Cudworth für „Plastick Nature" „Spermatick Nature" schreibt. So sieht er in den Mikrokosmen wie in dem Makrokosmos eine „Spermatick Nature" wirksam. — Es war nicht der Begriff „plastic nature" an sich, der die allgemeine Aufmerksamkeit auf Cudworths Lehre lenkte, sondern zunächst nur dessen Gebrauch im Dienste der Religion. Der Philosoph wollte den Stratonischen Gedanken einer immanenten Ursache des Weltgeschehens mit einer geläuterten Gottesvorstellung in Einklang setzen und weiterhin überhaupt ein Verbindendes zwischen Geist und Materie auffinden. — Was er suchte, war ihm nun tatsächlich in der Metaphysik Plotins bereits gegeben, wie auch Cudworth selbst auf Plotin verweist; denn hier steht die Weltseele, die ja als „plastic nature" gedacht ist, als ein Mittleres

1) Intell. Syst. S. 172.

zwischen Nus und Sinnlichkeit, zwischen dem Bewußtsein und der Materie. Wir können auch sagen, zwischen Gott und dem Naturmechanismus. Auch das Prinzip des Wirkens von innen nach außen, auf das Cudworth solches Gewicht legte, war bei Plotin mit eben diesem Nachdruck vorhanden. Deutlich erweist sich der englische Philosoph als Plotiniker, während er sich gleichzeitig durch die Paracelsische Begriffsfassung bestimmt zeigt.

Im wesentlichen dieselben Anschauungen wie Cudworth – allerdings mit einem bedeutenden mystisch-kabbalistischen Einschlag – vertrat sein Freund Henry More.[1]) Auch dieser hat den Begriff der „plastischen Natur", den übrigens schon Herbert von Cherbury gebraucht, um sich den Zusammenhang von Seele und Körper zu verdeutlichen. Endlich mag Thomas Browne (1605–1682) noch genannt sein, gleich van Helmont Mediziner und Philosoph.[2]) Die neuplatonische Weltanschauung tritt aus seiner Terminologie in ähnlicher Weise hervor wie bei seinen hier aufgeführten Zeitgenossen.[3])

---

1) 1614–1687. Stark angeregt nicht nur durch Plotin, sondern auch durch van Helmont und weiterhin auch beeinflußt durch Greatrakes, auch Greatrack's, Gratrick, Gratrakes, Greatracks geschrieben. Letzterer ist vornehmlich durch seine „Wunderkuren" bekannt, die man sich später durch die Wirkung des animalischen Magnetismus erklärte. Mores erstes Werk: *Psychozoia Platonica:* or, a Platonicall Song of the Soul, consisting of foure severall Poems (1642). Vermutlich ist Henry More auch der Autor der 1670 anonym erschienenen Kritik der Böhmeschen Theosophie: *Philosophiae Teutonicae Censura.*

2) S. außerdem u. S. 253.

3) Auf Bacons Verhältnis zum Platonismus bzw. Neuplatonismus wollte ich hier nicht eingehen, da dies in einigen Sätzen nicht geschehen könnte, eine ausführliche Behandlung aber unsere Untersuchung nicht entsprechend förderte. Macaulays Stellungnahme ist bekannt. Dazu vgl. Kuno Fischers Bacon. Erwähnt sei immerhin, daß Bacon *forma* und *natura* gleichsetzte. Er denkt dabei an Naturkraft, Grundkraft oder auch an Wirkungsart. *Fons essentiae* ist ihm die „Form" und dieser *fons essentiae* bringt die äußere Form hervor. Es läßt sich wohl sagen, *forma* bedeutet bei Bacon, ganz in der Weise des Duns Scotus, die innere Seinsweise eines Dinges oder eines Phänomens zusammen mit dem Gesetze seiner Wesensentfaltung.

So mag auch Montaigne (1533–1592) hier noch genannt werden, von dem Shaftesbury starke Anregungen empfangen hat. Der französische Philosoph schätzte das ideale Ziel innerer Einheit, innerer Form, um so mehr, als er sich selbst so weit von ihm entfernt fühlte. Sagt er doch: „Toutes les contraritez se trouvent en moy selon quelque tour et en quelque façon." Er spricht von der „Form" der Menschen als von ihrer Eigenart, die ein jeder bei sich erkennen und pflegen müsse. Sein vielbeachteter Begriff der „forme maitresse" weist deutlich auf das stoische ἡγεμονικόν.

Wir schreiten nun über die nächsten hundert Jahre weg und, ohne zunächst die Möglichkeit eines Shaftesburyschen Einflusses zu erwägen, erinnern wir an die Ausführungen Schillers über den Begriff der „Form" in jenem wichtigen ästhetischen Briefe an Körner vom 23. Februar 1793.[1])

---

1) Jonas, Schillers Briefe, Bd. III, S. 265 ff. Schiller zeigt hier, wie die „Natur" als das „Persönliche", als das Wesenhafte eines Dinges in Erscheinung tritt, indem „die spezielle Form", die spezielle „Natur", den der Schwerkraft unterworfenen Stoff bezwingt. Wir denken hauptsächlich an den Vergleich des spanischen Zelters mit dem Wagenpferde, lassen aber auch das Beispiel der Vase hier folgen: „Eine Vase ist, als Körper betrachtet, der Schwerkraft unterworfen, aber die Wirkungen der Schwerkraft müssen, wenn sie die Natur einer Vase nicht verleugnen soll, durch die Form der Vase modifiziert, d. i. besonders bestimmt und durch diese spezielle Form notwendig gemacht worden sein. Jede Wirkung der Schwerkraft an einer Vase ist zufällig, welche unbeschadet ihrer Form als Vase kann hinweggenommen werden. Alsdann wirkt die Schwerkraft gleichsam außerhalb der Ökonomie, außerhalb der Natur des Dinges und erscheint sogleich als fremde Gewalt." — „Ebenso ist es mit Bewegungen. Eine Bewegung gehört zur Natur des Dinges, wenn sie aus der speziellen Beschaffenheit oder aus der Form des Dinges notwendig fließt. Eine Bewegung aber, welche dem Dinge unabhängig von seiner speziellen Form durch das allgemeine Gesetz der Schwere vorgeschrieben wird, liegt außerhalb der Natur desselben und zeigt Heteronomie. Man stelle ein schweres Wagenpferd neben einen leichten spanischen Zelter." Von dem leichten spanischen Pferde sagt Schiller: „Man wird bei ihm gar nicht daran erinnert, daß er ein Körper ist, so sehr hat die spezielle Pferdeform die allgemeine Körpernatur, die der Schwere gehorchen muß, überwunden. Hingegen", so fährt der Ästhetiker fort, „macht die Schwerfälligkeit der Bewegungen das Kutschpferd augenblicklich in unserer Vorstellung zur Masse, und die eigentümliche Natur des Rosses wird in demselben von der allgemeinen Körpernatur unterdrückt." — Wir nehmen überall Schönheit wahr, „wo die Masse von der Form und (im Tier- und Pflanzenreich) von den lebendigen Kräften (in die ich die Autonomie des Organischen setze) völlig beherrscht wird". Die Ente ist schwer, das Pferd leicht; „bloß weil sich die lebendigen Kräfte zur Masse bei beiden ganz verschieden verhalten; dort ist es der Stoff, der die Kraft beherrscht, hier ist die Kraft Herr über den Stoff. — Ein Vogel im Flug ist die glücklichste Darstellung des durch die Form bezwungenen Stoffs, der durch die Kraft überwundenen Schwere." (Es mag hier daran erinnert sein, daß bereits Plotin von der „Pferdeform" im Gegensatz zur „Masse" gesprochen hat. Enn. III, 6, 16.) Und noch ein anderer Gedankengang aus demselben Briefe: „Wenn ich sage: die Natur des Dinges: das Ding folgt seiner Natur, es bestimmt sich durch seine Natur: so setze ich darin die Natur allem demjenigen entgegen, was von dem Objekt verschieden ist, was bloß als zufällig an demselben betrachtet wird, und hinweggedacht werden kann, ohne zugleich sein Wesen aufzuheben. Es ist gleichsam die Person des Dinges, wodurch es von allen andern Dingen, die nicht seine Art sind, unterschieden wird. Daher werden diejenigen Eigenschaften, welche ein Objekt mit allen andern gemein hat, nicht eigentlich zu seiner Natur gerechnet, ob es gleich diese

Das Wort „Form“ wird hier unzweideutig in der doppelten Bedeutung von „Kraft“ und von „Gestalt“ gebraucht, es weist auf die „Autonomie des Organischen“, auf die von innen bestimmte, in sich selbst ruhende Form.

Wir haben damit keinen vereinzelten Fall eines solchen Gebrauches in der modernen Sprache genannt, wirkt doch in diesem Worte eine Metaphysik nach wie in wenig anderen Begriffen unserer Sprache, während wir andererseits auch heute noch ähnlich wie ehedem die Griechen durch die Betrachtung von Kunst und Natur zu ebendenselben Beobachtungen und Unterscheidungen gelangen mögen, aus denen die Metaphysik der Logosidee hervorging, so daß hier die eigene Erfahrung mit der historischen Reminiszenz zusammenwirkt. Wir bemerken, wie bei Schiller die Begriffe „Kraft“ und „Form“, „Form“ und „Natur“ ineinander übergehen ganz wie in den Logosreflexionen der Vergangenheit. Schiller sieht die besonderen Lebensenergien ihre Form aus sich erzeugen. Leben heißt gestalten. Das wahrhaft Belebte, Beseelte ist das völlig Gestaltete, das völlig Gestaltete das wahrhaft Belebte. Goethe ruft beim Anblick des Straßburger Münsters aus: „... zu unzählig kleinen Teilen belebt, wie in Werken der ewigen Natur, bis aufs geringste Zäserchen alles Gestalt.“ Echte Philosophie geht gleich der großen Kunst aus dem Welterlebnis hervor, und zwar mit der ganzen Summe ihrer Begriffe. Es wurde schon oft bemerkt, daß jedes denkende Individuum in seiner Weise die ganze Entwickelung vor ihm in Kürzungen durchläuft; dies freilich nur insofern die Kultur der Zeit nicht gedächtnismäßig-mechanisch, sondern durch Erleben von ihm angeeignet wird. Durch das Erlebnis wird die Kulturwirklichkeit für das Individuum ein Lebendig-Bewegtes, und es kommt sich selbst als ein Bewegendes innerhalb ihrer zum Bewußtsein. Es wird sich die Bedeutung des Erlebnisses besonders klar erweisen gegenüber der geschichtlichen Entfaltung einer Philosophie, die eben gerade durch die ausschließliche Zeugung aus dem Welterlebnis sich ganz besonders kennzeichnet. Das Erlebnis bewirkt die Kontinuität der Logostradition, ein Erlebnis, das entweder bei den überlieferten Begriffen beginnt oder von den ewig gleichen Realitäten ausgeht, die diesen Be-

---

Eigenschaften nicht ablegen kann, ohne daß es aufhörte zu existieren. Bloß dasjenige wird durch den Ausdruck Natur bezeichnet, wodurch es das bestimmte Ding wird, was es ist.“ Schiller erörtert darauf das Verhältnis der „allgemeinen“ Natur und ihrer Gesetze zu den „speziellen“ Naturen, von denen er sagt, daß sie jenen allgemeinen Gesetzen gegenüber die Autonomie ihrer Seinsweise, ihrer „Natur“ behaupten. – Deutlich sehen wir die Logosmetaphysik sich durchzeichnen in diesen Unterscheidungen und Begriffen.

griffen ursprünglich zugrunde liegen. Das Erlebnis führt von der Peripherie in den Mittelpunkt. Der „Mittelpunkt" und das „Eine", die in der Logosphilosophie bedeutsam genannt werden, weisen auf jenes intensivste Erleben, das die Wirklichkeit von innen erfaßt und sie so in eine organische Totalität, in ein Eigenes verwandelt. An der Peripherie ist die Heteronomie, ist der Absolutismus, ist die Sterilität angesiedelt. Welt und Leben zeigen sich hier äußerlich, durch Autorität verbunden. Von der Peripherie zu dem Mittelpunkte heißt von der Autorität zu der Freiheit gelangen. Nur von dem Mittelpunkte aus ist ein umfassendes Schauen und ein bewegendes Schaffen möglich. Erleben heißt produktiv werden; und so sehen wir den Begriff der Aktivität, der seelischen Produktivität aus der Logosüberlieferung hervorgehen. Die eigentümliche Voraussetzung unserer Kultur ist gewonnen. — Wir gehen nun zur Darstellung von Shaftesburys Formbegriff und Formensystem über.

Es gibt Probleme, die nie gelöst werden, die dem Denken als ewige Aufgaben gestellt sind. Die bedeutendsten Probleme sind unlösbar und haben eben als ewige Aufgaben ihre Bedeutung. Seele, Welt und Gott kennen wir als solche Probleme, die durch ihre Unlösbarkeit dem Leben als Aufgabe einen befriedigenden Sinn verleihen. „Die Bewegung ist alles, das Ziel nichts." Das politische Schlagwort hat allgemeine, tiefste Bedeutung. Die produktive, kulturerzeugende Bewegung unter uns Deutschen begann in dem Augenblicke, als wir uns abwandten von der theologisch bestimmten Weltanschauung mit ihrer autoritativen Lösung des Problems von Seele, Welt und Gott. Daß die Ästhetik an die Stelle der Theologie trat, heißt, daß das Erlebnis sein Recht forderte. Wir sahen gleichzeitig damit den Begriff der „Wahrheit" einen völlig andern Inhalt gewinnen. Von der griechisch-germanischen Logostradition wird das Erlebnis als das Wesentliche, als das Geforderte erkannt gegenüber den Problemen von Seele, Welt und Gott; gleichzeitig erscheint damit die Bedeutung schöpferischer Bewegung, die zentrale Bedeutung der Selbstbewegung. In Shaftesburys Erfassung der Logosgedanken sehen wir das spezifisch Griechische und das spezifisch Germanische deutlich sich verbinden, indem er Form und Aktivität gleichmäßig betonte.

Nach einem Ausgangspunkte des Philosophierens suchen erscheint den Denkern im allgemeinen als das Suchen nach einem Wesensbegriff, nach der Grundsubstanz der Welt. Man mag hierbei zu materiellen wie zu immateriellen Substanzen gelangen oder man nimmt beide in ihrem Gegensatze als urgegeben an, und wir erinnerten uns auch bereits daran, wie jeweils immer wieder der Versuch gemacht wird, den Dualismus zu

überwinden durch einen einheitlichen Wesensbegriff, der das Geistige und Körperliche in gleicher Weise umfaßt. Das Suchen nach der Substanz erscheint auch als ein Suchen nach Sinn. Einheit, Substanz, Sinn erweisen sich hier als identische oder verwandte Begriffe. Der erste große Versuch in der Philosophie, zu einem vollen Wesensbegriff, zu einem die Gegensätze in sich aufhebenden Seinsprinzipe zu gelangen, wurde von Aristoteles unternommen. Seine Vorstellung der „Entelechie" ist gleichbedeutend mit dem Organismusgedanken. Das Organische aber kennt keinen Gegensatz von Kraft und Stoff, Geist und Körper, keine Trennung von Mittel und Zweck, von Geschehen und Sinn des Geschehens. Wir können auch sagen, das Erste, das zu suchen ist, sei das Selbstverständliche, das mit keiner Frage seinen eigenen Sinn antastet. Das Organische ist das Selbstverständliche. Von der reifenden Frucht sagten wir früher schon, daß sie keine Frage stelle. Endlich kann auch gesagt werden, dies Erste sei die Form. Ist das Chaos ein gleichgültiges Nebeneinander einer Vielheit, so ist die Form das in sich selbst Zusammengefaßte, das durch und in sich selbst Geeinte. Und wiederum ist es das Organische, das uns den Formbegriff in Bedeutung und Ursprung verstehen lehrt. Das Organische ist die Form, die Form ist das Organische, ist Einheit, Substanz, Sinn. Wie Aristoteles und nach ihm die Stoa vom Physischen, so geht Plotin vom Psychischen aus. Fand Shaftesbury bei Aristoteles und den Stoikern als das Erste die Idee eines Kraftzentrums, aus dem die Naturgestalt hervorgeht, so gewann er von Plotin die Grundvorstellung des lebendigen Mittelpunktes, des Urselbstes, die Vorstellung eines aus dem Ich vertieften, verstärkten Selbst, aus dessen geistig-sittlicher Expansionskraft die Seelenform sich entfaltet. Es ist aber das eine Lebensprinzip, das dort wie hier sich offenbart. — So trat Shaftesbury an Descartes heran, an die Philosophie, mit der das Denken seiner Zeit sich auseinandersetzte. Das *Cogito, ergo sum* konnte ihm, wie wir sahen, nicht genügen als Ausgangspunkt.[1]) Das Bewußtsein an sich war das Konkrete noch nicht, dessen er zum Fundamente bedurfte. Er sah hier nur das

1) Misc. IV, chap. 1. „'T will not, in this respect, be sufficient for us to use the seeming Logick of a famous Modern, (Fußnote: Monsieur Des Cartes) and say, ‚We think: therefore We are'. Which is a notably invented Saying, after the Model of that like philosophical Proposition; That ‚What is, is'. — Miraculously argued! ‚If I am; I am.' — Nothing more certain! For the Ego or I, being established in the first part of the proposition, the Ergo, no doubt, must hold it good in the latter. But the Question is, ‚What constitutes the We or I?' and ‚Whether the I of this instant be the same with that of any preceding or to come' etc. Ausführlich behandelt Shaftesbury den Gegenstand Part III, Sect. 1 der Moralists und an verschiedenen andern Stellen.

Ich und nicht das Selbst, ein Halbes, Kraft ohne Gestalt, Geist ohne Form. Und so setzt er, wie uns bereits bekannt ist, an Stelle des Bewußtseins die Einheit des Bewußtseins; und zwar ist hier nicht an eine abstrakte Idealität der Einheit zu denken wie etwa bei Leibniz, sondern an eine ideale Einheit in der Mannigfaltigkeit, an eine organische Einheit. Und auch mit der „Einheit des Bewußtseins" fanden wir noch nicht das Ganze gesagt, Shaftesbury denkt vielmehr an die Einheit des sittlichen Bewußtseins, wie wir auch schon bemerkten, daß die Einheit sich dem Philosophen als Identität erweist. Ein geistiges Prinzip, „eine wunderbare Simplizität"[1]) in uns bewahrt die Identität unseres Wesens bei allem Stoffwechsel des Körpers; und gegenüber den Bildern, den Phantasien, Gedanken und Gefühlen, die in wechselvollem Drange unsern Geist durchziehen, behauptet das Ich seine Identität und wird sich so selbst gegenständlich in einer bestimmten Wertung. Das Ich erkennt sich als das Gleiche, als das Eine durch eine bestimmte einheitliche Schätzung der Lebenswerte. Aus der Identität der Wertung ergibt sich die Identität des Wesens, und als Wertendes ergreift das Ich den Kern seines Wesens. So sprachen wir an früherer Stelle von den Werten als dem stofflichen Substrat, in dem das Ich sich als Selbst erfaßt, als einen ursprünglichen Willen zur Einheit. Und diese Einheit ist die Substanz, sie ist die „Form", von der Shaftesbury ausgeht.

Man hat das Hinausschreiten über Descartes an diesem Punkte schon als die philosophische Tat Shaftesburys bezeichnet, hier, wenn irgendwo, habe er den Prozeß der philosophischen Selbstbesinnung gefördert. Kommt dieser Gedankenbewegung tatsächlich eine solche Bedeutung zu, so muß es uns reizen, geschichtlich und psychologisch hier völlig klar zu sehen. Die allgemeinen Voraussetzungen haben wir bereits angegeben; wir sind jedoch in der Lage, den Finger auf die Stelle in der Tradition legen zu können, von der das Denken Shaftesburys den besonderen Antrieb erhielt. Es ist das stoische ἡγεμονικόν in der Fassung des Marcus Aurelius. Wir haben uns der oben zitierten 11. Reflexion des 5. Buches seiner „Meditationen" zu erinnern. Der stoische Philosoph begreift das ἡγεμονικόν hier klar als die Energie der seelischen Einheitsform, als die tätige Einheit des sittlichen Bewußtseins; und diese Einheit erkennt er an der Identität der Wertung. Denn wenn er sich über die innere Einheit seines Wesens klar zu werden sucht durch die Frage: Habe ich etwa heute die Seele eines Kindes, dann wieder die eines Jünglings oder auch die eines schwachen Weibes, äußert sich meine Seele jetzt als die eines Tyrannen

1) Moral. Part III, Sect. 1 (II, 351).

und dann wieder gleich der eines Lasttieres oder eines wilden Tieres?, so heißt das soviel als eben nach der Identität der Wertung fragen: Beurteile und bewerte ich die Dinge wechselnd nach kindischer Laune, nach dem Leichtmut des Jünglings, gemäß der Schwächen eines Weibes, entsprechend tyrannischer Rücksichtslosigkeit, aus dem Stumpfsinn eines Lasttieres oder der Gier der Bestie? Daß „Mark Aurel“ zu jeder Frist, in allem Denken, Fühlen und Begehren, in allem Urteilen und Werten, in jedem Ja und Nein sich als „Mark Aurel“ wiedererkenne; das war dem kaiserlichen Philosophen das einzig Dauernde in der Flucht des Sinnlichen, die wesenhafte Form, die Weltsubstanz: „das Übrige aber ist nur Totenstaub und Dunst“. Gut und Pomp der Welt zersank vor dem philosophierenden Imperator in das Nichts der Wesenlosigkeit gegenüber dem höchsten Gute innerer Einheit, der Einheit mit sich selbst und mit dem Weltgedanken, dem Weltgesetze. Wir sehen die „Meditationen“ des großen Römers neben dem Autor der „Characteristics“ liegen, während er den Satz niederschreibt von den „outward Forms, the View of Pageantrys, the Study of Estates and Honours“, die der wahrhaft weise Mann, der in der Kenntnis seines Selbst und in der Bildung seiner Seele das Höchste erkannt habe, hinter sich zurücklasse. — Fühlte sich Shaftesbury persönlich angeredet in der uns bekannten Mahnung Plotins: „Kehre ein in sein Inneres, wer es vermag; verkehre rein mit dir selbst, werde selbsteinig, werde ganz du selbst, werde ein alleiniges Selbst“ — so lernte er von Marcus Aurelius die Art der Selbstprüfung, bei ihm fand er genau angegeben, worauf es ankam. Die „Selbsteinigkeit“ lernte er von hier aus als den Urwert der Welt, als die gestaltende, werterzeugende Form verstehen. Es läßt sich also sagen, daß sich der schöpferische Grundgedanke der Philosophie Shaftesburys entfaltet zwischen Aristoteles, Marcus Aurelius und Plotin auf der einen und Descartes auf der andern Seite.

Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, der um den Mittelpunkt unseres Seins, um den innersten Kern unserer Existenz geschlossene Kreis, in dem Shaftesbury die Grundform erblickte, wird dargestellt durch die „Persönlichkeit“ und von dem Philosophen ausdrücklich so bezeichnet. Wir sagten von der Metaphysik Plotins, daß sie ein ganz anderes Bild bot, je nachdem sie von dem Verstande der Scholastik oder von dem Gefühle der Mystik erfaßt wurde. Insofern eine Metaphysik überhaupt mit dem Gefühl ergriffen werden kann, wird immer eine Umkehrung sich ergeben. Es läßt sich sagen, daß ein metaphysisches System sich notwendig in demselben Maße in ein natürliches verwandelt, als das Gefühl dabei in Aktion tritt. Setzt die spekulierende Vernunft des Metaphysikers

das Urbewegende, bildlich gesprochen, in einer höchsten Höhe fest, so zieht das erlebende Gefühl die „oberste Ursache", oder wie immer jenes Erste genannt werden mag, aus der grau-abstrakten Ferne zu sich herab, das von „oben", von außen Wirkende wird zu einem von innen Bewegenden, die blasse Abstraktion zu einem Kernig-Naturhaften. Freilich wird sich diese Umkehrung nicht in jedem Falle mit demselben Grade der Notwendigkeit vollziehen. – Mit einem starken Gefühle erfaßte Shaftesbury die Metaphysik Plotins von dem „Mittelpunkt" und dem „Einen", und wir können die Umwandlung der Plotinschen Metaphysik in ein natürliches System geradezu als den philosophischen Prozeß bezeichnen, der sich in Shaftesbury vollzog. Das Endziel dieses innern Vorganges war eine Persönlichkeitsweltanschauung mit metaphysischer Tiefe, ein Weltbild mit der Persönlichkeit als Zentralmonade. Als *analoga personalitatis* gewannen die Formen der Natur und Kunst für ihn Bedeutung und Schönheit, aus dem Begriffe und der Forderung der Persönlichkeit erwuchs ihm sein Ideal der Gesellschaft, des Staates, erstand ihm die ganze Welt mit ihrem Sinn und ihrer immanenten Schönheit. Zur umfassenden Darstellung dieser Philosophie ist Shaftesbury nicht mehr gelangt, weil der Tod ihn vor der Zeit abrief; in deutlichen Umrissen jedoch tritt uns dies Weltbild auch schon in seinen „Characteristics" entgegen.

Wir werden nun den Befund, unter dominierenden Gesichtspunkten zusammengezogen, verbunden und belebt, vorlegen. Der skizzierte historische Hintergrund wird dabei auch ohne ausdrücklichen Hinweis hervortreten, wie sich dem Literaturkenner von selbst Perspektiven geschichtlicher Wirkung eröffnen werden.

Die Kardinalstelle, von der wir ausgehen, findet sich in dem zweiten Abschnitte des dritten Teiles der „Moralisten". Es ist dies das Kapitel, das direkt auf den großen Naturhymnus folgt und dessen Gedanken weiterführt. Shaftesbury unterscheidet hier drei Stufen, drei Grade der Schönheit und damit drei Klassen von „Formen". Auf der untersten Stufe stehen die „toten Formen", die Gestalten der Natur oder der Kunst. Die zweite Klasse wird gebildet durch die „Formen", die die Kraft besitzen, selbst wieder Formen aus sich zu erzeugen. Auf der höchsten Stufe denkt der Philosoph sich ein Wesen, das ganz Geist, ganz Schöpferkraft, ganz Schönheit ist. Den Einteilungsgrund bildet die vorhandene Möglichkeit einer Kraftentfaltung, die Manifestation, der Ausdruck von Geist, Seele, Leben. Dies ist der Gradmesser der Schönheit. Wir können also sagen: Dem Philosophen stellt sich die Welt als ein Stufenreich von Formen dar, deren wachsende Vollkommenheit und Schönheit auf ihrer zunehmenden Geistigkeit, Aktivität und Schöpferkraft beruht.

Zunächst mögen einige Zitate den Shaftesburyschen Gebrauch des Wortes „Form“ beleuchten. Die erste Stelle findet sich in dem Kapitel, das den Naturhymnus enthält. Es ist das uns bekannte Bild: Theokles-Shaftesbury ruht mit seinem Freunde Philokles auf einem Bergesgipfel unter dem Schatten einer gewaltigen Eiche. Der Philosoph bemüht sich, seinen Freund zu überzeugen, daß die Welt als ein lebendiges Wesen, als ein Organismus, gedacht werden müsse analog unserm eigenen Körper. Bei einem Organismus aber unterscheide man eine äußere Form und ein individualisierendes, inneres Prinzip, eine „Natur“, und so käme auch der Welt eine Seele, ein geistiges Prinzip, eine „Natur“, eine Vernunft zu. Um nun seinem Freunde den Begriff eines Organismus klarzumachen, deutet er auf den Baum, der ihnen durch sein Laubdach Schatten gewährte, und erklärt: „That wherever there was such a Sympathizing of Parts, as we saw here in our real Tree (im Unterschiede von einem künstlichen); Wherever there was such a plain Concurrence in one common End, and to the Support, Nourishment, and Propagation of so fair a Form, we could not be mistaken in saying there was a peculiar Nature belonging to this Form, and common to it with others of the same kind.“[1]) Und weiter demonstriert er, daß auf der „Natur“ einer jeden „Form“, d. h. auf dem individualisierenden, schöpferischen Kraftprinzip eines jeden Organismus, die Identität dieser „Form“, dieses Organismus, beruhe bei allem Stoffwechsel und aller sichtbaren Veränderung, der das Äußere der „Form“ unterworfen ist. Tatsächlich ist „Form“ der Shaftesburysche Terminus für „Organismus“, und bei der Teilung dieses Begriffs in organisches Gestaltungsprinzip und organisches Gebilde gebraucht er hier das Wort „Natur“ im ersteren und das Wort „Form“ im letzteren Sinne. — An einer andern Stelle ist ihm das Wort „Form“ wieder das Geistige, Gestaltende, die plastische Kraft. In dem zweiten Kapitel des dritten Teiles der „Moralisten“[2]) faßt er eine längere Ausführung, in der er das Lebendige, Bewegende, Geistige als das wesenhaft Schöne dem Sinnfälligen als dem bloßen Schatten, der Oberfläche, dem äußern Zeichen entgegengestellt hat, dahin zusammen: „That the Beautiful, the Fair, the Comely, were never in the Matter but in the Art and Design; never in Body itself, but in the Form or forming Power.“ Mit demselben Wort kann Shaftesbury also die organisch gestaltende Kraft und das organisch Gestaltete bezeichnen.

Wir treten nun dem Shaftesburyschen Stufenreiche der Formen näher und wenden uns zunächst der höchsten Form, der metaphysischen Ur-

---

1) II, 348. 2) II, 405.

form, zu. Welches ist die Vorstellung des Philosophen, in welchen Ausdrücken entfaltet er diesen Begriff? Den meisten Aufschluß auf diese Frage werden wir naturgemäß in den „Moralisten“ und hier wieder in dem Naturhymnus finden.[1]) Hier redet er ja in begeisterter Weise von der Schönheit dieses gewaltigen Weltorganismus und von dem majestätischen Wesen, das ihn gestaltend beseelt. Der Ausdruck „Form“ wird zwar gebraucht, der erhabene Gegenstand jedoch verlangte nach einer poetischen Umschreibung, wodurch gleichzeitig der Inhalt des Begriffes nach allen Seiten sich auseinanderlegt. Shaftesbury nennt dieses Wesen: „Another Form above our Forms, the Original of Form and Order.“ — Wir kennen die Bedeutsamkeit, wenn der Philosoph dies Höchste mit Betonung als das „Eine“ bezeichnet, als das Selbsteinige, das „Urselbst“: „The Universal One, the Supreme One, the Great One of the World; the Great and General-One, the principal and original Self.“ Dies Höchste erscheint ihm ferner als: „The Supreme Cause or Order of Things.[2]) The uniting, the vital Principle. The Source and Principle of all Beauty and Perfection, the First Beauty[3]), the Parent-Beauty. The Supreme and Sovereign Beauty, the Original of all which is good or amiable.“[4]) Wird das Höchste, die Gottheit, als „Urschönheit“ angeschaut, so betätigt sie sich naturgemäß als: „The Divine Artificer, the Sovereign Artist, or universal Plastick Nature“[5]), oder sie wird auch als „fruchtbarer Genius“ bezeichnet, als „the universal, the good, the sovereign, the pregnant Genius“. Andere Entfaltungen des höchsten Begriffes sind: „The Nature on which all other Natures depend, the superior Nature of the World[6]), the Universal Nature and Cause of things[7]) — The universal Mind, God[8]), the Sovereign and Supreme, the General Mind, original to Motion and Order, the Principle of Order and Intelligence[9]), the supreme Intelligence[10]), the wise Oeconomist. Thought preeminent: the realest of Beings. — The divine, sole animating and inspiring, the central sole Power, the sovereign and sole Mover, Author of Motions. — The Center of Souls, the Original Soul, diffusive, vital in all.“

Wir sehen uns hier einer Mannigfaltigkeit von Benennungen gegenüber, und die Interpreten des Philosophen sind darüber nicht einig, ob immer das „Erste“ und „Eine“, der göttliche Grund der Welt gemeint sei. Die Apostrophe Shaftesburys in seiner Rhapsodie: „O mighty Nature! Wise Substitute of Providence! impowered Creatress! Or Thou impower-

---

1) Wo in dem Folgenden die Zitate anderen Stellen entnommen sind, werden diese bezeichnet.

2) III, 224. 3) II, 395. 4) II, 213, 294. 5) I, 207. 6) II, 215. 7) II, 283, III, 224. 8) II, 213, 290 f. 9) III, 224. 10) II, 213.

ing Deity, Supreme Creator. Thee I invoke and Thee alone adore" — scheint zu scheiden zwischen „Gott" und „Natur". Einige Zeilen zuvor findet sich jedoch die Stelle: „O Glorious Nature! supremely Fair, and sovereignly Good! All-loving and All-lovely, All-divine!" Hier haben wir also eine ethische Qualifizierung der Natur, wodurch der Begriff wieder an die höchste Stelle erhoben wird. Ganz ebenso sind ihm auch „Pregnant Genius" und „Good Genius" identische Begriffe. Überdies wird es ausdrücklich gesagt, daß der Rhapsode immer nur ein und dieselbe Macht, daß er immer nur das „Eine" anruft — „you invoke no other Power, than that single One."[1]) — Die Konstatierung, daß nun einmal die Grenzlinie zwischen der Vorstellung eines Gottes und dem Begriff einer schöpferischen Naturkraft in fast allen platonisierenden Systemen eine fließende sei, kann uns nicht genügen. Wir mögen uns des Doppelwesens in der Weltseele Plotins erinnern, die gleichzeitig anschauend dem „Einen" und schöpferisch der Welt der Sinnlichkeit zugewandt ist. Es ist ein ausgesprochener Grundsatz des Philosophen, alle Gedankenreihen zu Ende zu denken. Stand es ihm aber fest, daß nur ein Urbewegendes, Urgestaltendes zu denken sei, dann wird es seine Aufgabe — die schwierigste allerdings! —, Natur und Geist in Eines zu schauen. Das war ja schon das heiße Bemühen Plotins gewesen, und nur im Bilde vermochte jener den Gedanken zu erfassen. Wir erinnern uns der Vorstellung des Lichtstrahles, der sich allmählich in dem Dunkel gestaltloser Materialität verliert. Geist und Form enden gleichzeitig, da sie gleichzeitig gesetzt sind. — Wie Plotin in seinem Denken einen bruchlosen Übergang — metaphysisch gedacht — aus dem Geist in die Natur — natürlich gedacht —, aus der Natur in den Geist zu finden bestrebt war, so kam es Cudworth, diesem andern Lehrer Shaftesburys und mit diesem zugleich ein Schüler Plotins, darauf an, aus Gründen der Theologie ein scharf Unterscheidendes aufzuzeigen zwischen dem majestätischen Gott und der schöpferischen Natur, zwischen der ethisch bestimmten Geistigkeit und der ethisch indifferenten Natur. Die plastische „Natur" war ihm das entlastende Zwischenglied zwischen Gott und der Kleinlichkeit der Welt, zwischen Gott und dem Übel. Shaftesbury fühlte, daß damit der Einheitsgedanke nicht konsequent zu Ende gedacht sei. Die ganze Welt ist ihm die Eine, gottbewegte, gottgestaltete. Der Lichtstrahl verliert sich allmählich im Dunkel. Wir können auch sagen: Der Sinn verliert sich allmählich in dem Bilde, das Wesen im Gleichnis. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Die Deutung ist an uns, und wir sagten es früher schon, daß in der Deutung der Welt

1) II, 366.

die Seele ihre Bedeutung erweise. Es enthüllt sich das Wesen des Natürlichen, wenn wir es in das Geistige übersetzen, und es zeigt der Geist sein Geheimnis, wenn wir ihn als Natur erfassen. Das Vergängliche sinnlicher Formen ist nur ein Gleichnis allwirksamer geistiger Wesenheiten, ein Bild des geistigen Weltzusammenhanges. Die bewegenden Kräfte, die formenden Energien sind das Ewige. Gott ist der Inbegriff höchster Kraft. Es ist im letzten Grunde dasselbe, eine, ewige Gesetz, nach dem die Himmelskörper sich in ihren Bahnen bewegen um den Weltenmittelpunkt, um das Kraftzentrum, und nach dem die Wesen und Energien des geistigen Kosmos sich bewegen, angezogen und gehalten durch den einen Mittelpunkt, den „Seelenmittelpunkt", in dem Ursprung und Ziel, in dem das Ideal beschlossen liegt. Und wie die Himmelskörper wiederum unter sich durch Bewegungsgesetze verbunden sind und zugleich ihrem eigenen Gesetze folgen, so sind auch die Seelen von einheitlichen sympathischen Kräften umschlossen, während sie gleichzeitig ihr eigenes Gesetz in sich tragen. Das physische und das geistige Universum bestehen zusammen in einer Harmonie. Hier ist kein Gegensatz zwischen Geist und Natur; es ist die eine göttliche Energeia, die die ganze Gestaltenwelt trägt, die durch das unbewußte Schaffen der Natur sich emporringt und in dem Element des Geistes sich in die Sphäre des Bewußtseins erhebt. Es sind sich aber der Geist und die organische Natur nicht nur in der Allgemeinheit gleich, daß sie ein irgendwie sich Erhebendes, ein Bewegendes darstellen gegenüber einem Bewegten, ein Aktives gegenüber einem Passiven; ihr gemeinsamer Ursprung erweist sich vor allem in der gleichen individualisierenden Energie. Es bewegt sich der Same, wie in einem Akte unbewußten Wertens ergreift er die Elemente, deren er bedarf für die Ökonomie seines Wesens, und durch all den Wechsel der Stoffe behauptet sich das Prinzip seiner Gestalt als das identische. Es erwacht, es bewegt sich die Seele, bewußt-unbewußt wertend erfaßt sie die geistig-sittlichen Elemente der Umwelt, die das Prinzip ihrer Form verlangt, und durch allen Wandel erkennt und erweist sie sich als die gleiche. In der Sphäre des Geistes aber entfaltet sich aus dem Zwange des Naturprozesses, der das Prinzip des Baumes in Gestalt hob, die im Organischen wurzelnde Freiheit mit ihrer sittlichen Forderung. Als der „Geist Gottes" zu Anfang sich über das Einerlei des Chaos erhob, trug er das Geheimnis der Persönlichkeit als Weltideal in sich. — Wir sagten es bereits, daß alle menschliche Ausdeutung fernzuhalten sei, wenn die religiöse Metaphysik Shaftesburys die höchste Form als ein Personalwesen begreift. Aber als ein solches „Personalwesen" sah er das Urprinzip die Welt aus sich entfalten, in dunkler Prägung und in deutlichen Gestalten:

„Leaving, therefore, these Trees to personate themselves the best they can, let us examine this thing of Personality between you and me; and consider how you, Philocles, are You, and I'm My-self."[1]) Und nun bespricht er mit dem Freunde das Problem der Wesensbesonderheit und Wesenseinheit, das Problem der Persönlichkeit.

Die höchste Form entfaltet aus sich die universale Fülle von Formen, die durch ihre bunte Mannigfaltigkeit die Schönheit des Weltbildes bewirken, bringt doch jede einzelne Form ihr „originales" Sondergesetz in Gestalt. „The Variety of Nature is such, as to distinguish every thing she forms, by a peculiar original Character."[2]) Shaftesbury unterscheidet unter diesen „Formen", wie wir sahen, zwei Arten: die „forming Forms" und die „dead Forms". Die „forming Forms" vermögen ihre unmittelbare Beziehung zu erfassen zu der Urform, zu dem „universal System and Principle of Order and Intelligence"; denn sie sind in einem höheren Grade des Wesens der Allform, wir mögen sagen, ihrer „Personalnatur" und so auch ihrer wesenhaften Schönheit teilhaftig als die „toten Formen". Sie besitzen „Intelligence, Action and Operation" und sind schöpferisch tätig gleich der Weltform. Das Prinzip der Selbsteinigkeit tritt stark hervor. Shaftesbury spricht von den „innumerable Instances of particular Forms, who share this simple Principle, by which they are really One, live, act, and have a Nature or Genius peculiar to themselves and provident for their own Welfare". Durchaus wird das Moment der Aktivität betont. Es sind „active Principles". Diese aktiven, seelisch-geistigen Prinzipien sind „Selbste" gleich dem „Urselbst", dem sie entstammen; und wie der Philosoph die „Naturen" abhängig weiß von der „Natur", so erkennt er auch ein Gesetz, das die „Selbste" mit dem „Urselbst" zu einer Einheit verbindet. Das Naturgesetz aber, so sahen wir schon, erscheint in dem Reiche des Geistes und seiner Freiheit als sittliche Forderung: „Being convinced of this Self of mine, 'That 'tis a real Self, drawn out, and copy'd from another principal and original Self (the Great-one of the World)' I endeavor to be really one with it and conformable to it, as far as I am able." Shaftesbury denkt also bei den „forming Forms", die aus der Bewegung der „Urform", des „Urselbst" hervorgehen, an die Seelen der Menschen als tätige, künstlerisch produktive geistige Substanzen; wir mögen auch sagen, es sei hierbei an den Menschen als erscheinende Persönlichkeit zu denken. Ein doppeltes Gesetz gelangt in diesen zeugenden Seelenformen zur Auswirkung. Als „Selfs" sind sie zunächst in sich ruhende Personalwesen, „particular Forms",

1) II, 349 f. 2) I, 144.

die eine „Natur“, einen „Genius“ besitzen, „peculiar to themselves“, „particular understanding active Principles“, Individualprinzipien; und unermüdlich weist der Philosoph darauf hin, wie wichtig es sei für Schaffen und Glück, dies Formprinzip zu ergründen und in schöpferische Bewegung zu setzen. Man erinnere sich der Eindringlichkeit, mit der Shaftesbury zu dem Ende das Selbstgespräch und die Einsamkeit empfiehlt. Das andere Gesetz, das aus der Aktivität der „Partikularprinzipien“ sich entfaltet, und in das sie sich zugleich gestellt fühlen, erweist sich als ein Überindividuell-Transzendentes. Es ist dies der Rhythmus der allgemeinen Weltvernunft, der allgemeinen Weltform. Dies universale Gesetz enthält die Grundakkorde, auf die die Seelen in ihrer Gesamtheit sich gestimmt zeigen bei aller individuellen Verschiedenheit. Diese umfassende Form begründet die ideale Einheit des geistig-sittlichen Kosmos. Wir haben bei der Erörterung von Shaftesburys Wahrheitsbegriff gesehen, wie dieser Weltlogos als ein „personal“ zusammengefaßt Göttliches gedacht werden mag.[1])

Wir finden neben diesem Doppelgesetz noch ein anderes bedeutendes Moment betont. „Here“, bei den „forming Forms“, bei der erscheinenden Persönlichkeit, „is double Beauty. For here is both the Form (the Effect of Mind) and Mind itself. The first kind low and despicable in respect of this other, from whence the dead Form receives its Lustre and Force of Beauty, For what is a mere Body, though a human one, and ever so exactly fashioned, if inward Form be wanting, and the Mind be monstrous or imperfect, as in an Idiot or Savage?“[2]) Schon oben sahen wir, daß der Philosoph bei dem Begriff der Form ein Inneres und ein Äußeres auseinanderhielt. Mit „Natur“ bezeichnete er dort das innere individualisierende Gestaltungsprinzip, die „Kraft“, während das Wort „Form“ bei dieser Zweiteilung den engern Sinn von „Gestalt“ annimmt, wie ja auch Shaftesbury von „mere form“ spricht und damit die äußere Form eines lebendigen, organischen Gebildes oder eine „tote Form“ bezeichnet. In unserm letzten Zitat wird dieser Gegensatz des „Äußern“ und „Innern“ eines Organismus nicht durch „Form“ und „Natur“, sondern einmal durch „form“ — „mind“ und dann durch „mere body“ — „inward form“ wiedergegeben; und hier ist es der Ausdruck „innere Form“, der uns besonders wichtig ist; denn damit haben wir nicht nur den bedeutsamsten Shaftesburyschen Terminus genannt, sondern wir sind nun auch bei der Erörterung eines Begriffes angelangt, der bekanntlich eine ganze Anzahl unserer Dichter und Philosophen — und zwar nicht bloß des 18. Jahrhunderts — auf das lebhafteste beschäftigt hat.

---

1) o. S. 126 ff. 2) II, 406 f.

Der Begriff der „inneren Form“, so wie er von Herder, Goethe, Körner, Wilhelm von Humboldt und anderen aus jenem Kreise gebraucht wurde, bildete in den letzten Jahren mehrfach den Gegenstand ästhetischer Reflexion und literarhistorischer Untersuchung.[1]) Man fragte sich: Wie entstand dieser Begriff? Woher stammt er? Man erklärte ihn für eine Prägung Wilhelm von Humboldts, dann erinnerte man auch wieder daran, daß er als juristischer Kunstausdruck bereits für 1780 belegt sei, und dachte so an eine Beziehung zu dem jungen Juristen Goethe. Man fand auch den Ausdruck in Deninas „Bibliopoeia“, die in deutscher Übersetzung im Jahre 1784 erschienen ist.[2]) Endlich entdeckte man den Begriff auch bei Thomas Browne, jenem seinerzeit hochberühmten philosophischen Medikus und hervorragenden Prosaschriftsteller des 17. Jahrhunderts, den wir auch in der historischen Skizze erwähnt haben.[3])

Trotz aller dieser Feststellungen kann darüber kein Zweifel bestehen, daß die deutschen Dichter und Ästhetiker den Begriff aus Shaftesbury gewonnen haben.[4]) Was war den Weimaranern der Ästhetiker Denina oder Thomas Browne, bei denen ja ohnehin der Terminus gar keine we-

---

1) Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters, Philosoph. Aufsätze, Zeller gewidmet, 1887, S. 430. – Göttingische Gelehrte Anzeigen 1892, Nr. 1, S. 26 ff. Goethe, Jahrbuch Bd. XIII, S. 229; Bd. XIV, S. 190. – Euphorion IV, S. 205.

2) Denina gebraucht den Ausdruck „innere Form“ im Sinne von „Inhalt“ und von „spezies“, „Gattung“. Daß bei Augustin bereits „forma“ für „species“ steht, sei beiläufig erwähnt. Es hat jedoch die Anwendung des Begriffes bei Denina kaum etwas Bedeutsames. Es ist möglich, daß er den Ausdruck aus den „Characteristics“ übernommen hat, mit deren Inhalt er allem Anschein nach sehr wohl vertraut war. Manches in seinem Buche erinnert sehr deutlich an Shaftesbury. Nur einige Punkte seien angeführt: Sein Urteil über Xenophon S. 4, seine Ansicht, daß gelehrte Bildung nicht so scharf getrennt sein soll von weltmännischer Bildung, S. 27, seine Ausführungen S. 55, der Hinweis auf die notwendige Verbindung von Philosophie, gutem Geschmack und Kritik, S. 161, sein Urteil über literarische Fehden S. 179. Der Ausdruck „innere Form“ findet sich S. 185, 242, 255. Mit Shaftesbury nennt er den Dichter Schöpfer, er ist gegen abgeschmackte Lobeserhebungen und Dedikationen S. 288, verwirft die Sucht, Gelehrsamkeit in den Vorreden auszukramen S. 307, oder unnütze Entschuldigungen darin vorzubringen S. 311 ff. – Mit diesen Nachweisen, die sich leicht mehren ließen, soll freilich keine weitergehende Geistesverwandtschaft dargetan, sondern nur Deninas Abhängigkeit von Shaftesbury wahrscheinlich gemacht werden. Im übrigen wird ja auch von einem größern Einflusse Deninas auf die deutsche Ästhetik kaum etwas zu berichten sein.

3) o. S. 239.

4) Vgl. Oskar Walzels Einleitung zu Goethes Schriften zur Literatur, Bd. 36 der Jubil.-Ausg. S. XXIX ff.

sentliche Rolle spielt, im Vergleich mit Shaftesbury! War doch Wieland schon in frühen Schweizer Bildungsjahren durch den Philosophen aus innern Wirrsalen zur Klarheit über sich selbst geführt worden, zu einer Erfassung der innern Form seines Wesens, und wir sehen ihn danach mit dankbarem Eifer den Ruhm und die Kenntnis des Meisters in Weimar verbreiten. So war Herder in gleich jungen Jahren durch den Autor der „Characteristics" auf das lebhafteste angeregt worden, und auch Goethe stand schon sehr frühe in dem Bannkreis Shaftesburyscher Ideen. — Es war aber nicht nur ein interessanter Begriff neben andern, den die Deutschen bei dem Philosophen fanden. „Innere Form", von innen bestimmte Form, war Shaftesburys Zentralgedanke und Zentralforderung zugleich; und diese von innen bestimmte Form war nicht nur das schmerzlich gefühlte Bedürfnis der Deutschen nach der Zertrümmerung ihrer Kultur und der langen Herrschaft der Fremdform, sondern war im Grunde das ureigenste Prinzip ihres Kulturstrebens, dessen man sich in der Bewegung durch Shaftesbury lebendig bewußt wurde.

Wir kennen bereits die Doppelbedeutung des Terminus „Form" bei Shaftesbury. Wir sahen, daß er bald auf das „Innere" und bald auf das „Äußere" geht und so einmal „organische Kraft" und dann wieder „organische Gestalt", oder auch „Gestalt" schlechthin bezeichnen kann, wie wir auch sahen, daß der Ausdruck „Natur" eintritt im Sinne von „organischer Formkraft". Man könnte nun annehmen, daß die Terminologie „äußere" und „innere Form" lediglich einem ganz natürlichen Verlangen nach Deutlichkeit entsprang, wenn wir nicht die sichere Kenntnis einer Tradition hätten, die hier wirksam war. Jedenfalls wurde das, was Shaftesbury zum Ausdruck bringen wollte, durch den Begriff „innere Form" eindeutiger und anschaulicher bezeichnet als durch das Wort „Natur". — Wir wollen nun zunächst nur eine Anzahl Stellen anführen, wo von der „innern Form" die Rede ist.

In dem zweiten Kapitel von Miscellany IV handelt der Philosoph von den „interior" und den „exterior Proportions of the several distinct Species and Forms of Animal Beings", dabei gegen die „moderne Hypothese" einer „animal Insensibility" — gemeint ist natürlich Descartes — polemisierend. Der Hauptnachdruck liegt auf dem Beweise, daß für das Innenleben, für Triebe und Affekte, feste, naturgeregelte Verhältnisse, bestimmte „Proportionen" anzunehmen seien, und daß man deshalb ebensogut von einer innern wie von einer äußern Mißgestalt reden könne. Der Gegensatz oder auch die Parallele ist „inward Form, -Part, -Frame, interior, inward Proportion" und „outward Make, exterior Proportion". — Geht Shaftesbury an dieser Stelle in seiner Demonstration vom Tierleben aus, so

handelt er in der „Inquiry" und an zahlreichen andern Stellen[1]) von der geistig-sittlichen „Ökonomie" des menschlichen Innern, von der „Symmetry of the inward Part", von „inward Constitution, -Fabrick, -Order, -Frame, -Disposition", von der „Constitution of the Soul", und nachdrücklich werden die Konsequenzen betont, die sich aus der Auffassung unserer „innern Form" als eines Organismus ergeben. Die geistigen und sittlichen Potenzen, die in den Kreis unserer Existenz eintreten, alle die innern und äußern Geschehnisse sind dem Philosophen genau solche Realitäten für diese innere organische Form wie Speise und Trank für den Organismus des Leibes. — Die innere Form als seelisches Gestaltungsprinzip im Menschen wird von Shaftesbury auch als „inward character" oder einfach als „character" bezeichnet. In dem „Charakter" ist das geistige Wesensprinzip durchaus herrschend. Der Philosoph sieht den Makrokosmos durch „Mind", durch ein geistiges Prinzip, regiert, er spricht von dem „Government of a Mind" [2]), und so erkennt er auch in dem Mikrokosmos des Menschen ein vernünftiges, herrschendes Prinzip. Die innere Form unseres Wesens, in diesem Sinne gesehen, wird von ihm als „governing Part[3]) bezeichnet. Wir erkennen das ἡγεμονικόν der Stoa und die aus diesem Begriff erwachsene „forme maitresse" Montaignes.[4]) Montaigne rang in der Verfolgung des griechisch-stoischen Ideals nach der Überwindung der „contraritez" in sich durch die „Form", und dieses Ringen nach „Form", nach „Charakter", setzte sich gesteigert bei seinem Schüler Shaftesbury fort. Ihm wird die Überwindung der „contraritez" durch die tätige Form der Einheit nicht sowohl zu einem Merkmal des vollendeten Charakters, der Persönlichkeit, als vielmehr zu dem Kennzeichnenden der Schönheit überhaupt.

In den Erörterungen über den Begriff der „innern Form" gingen wir aus von einer Stelle, an der Shaftesbury sagt, den „forming Forms" käme eine doppelte Schönheit zu, die der äußeren Form und die des geistigen Wesens, der sich bewegenden Seele, der „innern Form". Wir wissen es, die äußere Schönheit ist für Shaftesbury nur ein Widerschein der inneren; was uns an der sinnlichen Erscheinung, den „outward Features" reizt, ist ihm nur ein geheimnisvoller Ausdruck, ein Schatten des Innern — „a mysterious Expression and a Kind of Shadow of something inward in the Temper." [5]) Von einer innern, geistigen Gestalt, einer innern Einheitsform, empfängt die ganze Körperwelt „its Lustre and Force of

1) Man vgl. etwa II, 83 ff.; 134; 216; 292. Auf die betreffenden Stellen des Herkules-Aufsatzes kommen wir noch zurück.

2) II, 269. 3) II, 355; III, 198. 4) Vgl. o. S. 239.

5) Sensus Communis Part IV, Sect. 2.

Beauty". Die Seelenform verklärt mit ihrer Schönheit die Leibesgestalt und sie erzeugt auch die Schönheit der „toten Formen", der Gebilde der Natur und der Menschenhand, indem sie diese belebt, vergeistigt, verpersönlicht. Ist aber der Grad der Schönheit in den „Formen" bedingt durch das Maß, in dem eine seelische Gestalt sich in ihnen manifestiert, so wird damit die Aktivität zum Gradmesser der Schönheit; denn die Seele, die „innere Form", ist ja für Shaftesbury nicht ein Passiv-Rezeptives; gestaltende Bewegung ist ihr Wesen, aktive Einheit. Nicht in statuarischer Ruhe erblickt der Philosoph die „Grazie"; echte Schönheit zeigt sich ihm da, wo ein von Leidenschaften, von tiefen und starken Impulsen bewegtes Menschengemüt sich selbst zu erfassen strebt. Intensivste und extensivste Seelenbetätigung zugleich ist das Ideal der Schönheit; die Urform, die Urschönheit ist Tätigkeit in höchster Potenz. – Es ist aber diese Tätigkeit, es ist die Seelenbewegung, durch die die Schönheit sich realisiert, aus innerem Grunde auf Form gerichtet. Maß und Zahl wirken sich aus in der Weltenergie und darum auch in der „Energeia" der schöpferischen Seelenform. Die Ausdrücke, die der Philosoph gebraucht, sind „measure, numbers, harmony, symmetry, proportion", „Harmony by Nature, Symmetry and Proportion founded in Nature"; und wie Shaftesbury der äußern die innere Form entgegenstellt, so redet er auch dementsprechend von inneren Maßen und Zahlen, von „inward", „interior numbers", Ausdrücke, die im Deutschen etwa durch „intelligible Harmonien" oder „seelische Rhythmen" wiedergegeben werden könnten. Der Philosoph hat sich die uns bereits bekannte Vorstellung Plotins zu eigen gemacht, nach der in dem schöpferischen Weltprinzip eine Formenergie enthalten ist, die, metaphysisch angesehen, absteigend in intelligiblen Harmonien, in seelischen Rhythmen und endlich in den sinnlichen Maßen und Zahlen der „toten Formen" sich auswirkt, so das Geheimnis der Schönheit aus der Höhe ewigen, geistig göttlichen Wesens hinabtragend in die vergängliche Sinnenwelt. Wir sahen, wie durch diese Vorstellung das Reich der Natur und die Sphäre des Geistes zu der einen Formenwelt sich verbinden, wir fanden hier die Einheitlichkeit des Geschmacksurteils begründet, und der ästhetische Genuß erschien uns, von hier gesehen, als eine Freude an der kosmischen Harmonie seelischer und sinnlicher Rhythmen. Je vollkommener aber die lebendige Seelenform zu einem Sensorium der kosmischen Rhythmen wird, je mehr sie sich damit erhebt über die einseitige Bestimmung durch die Faktoren und Interessen menschlicher Enge und ihr Eigenstes in Einklang mit dem Allgemeinsten setzt, desto klarer erfüllt sich in ihr der letzte Sinn der ursprünglichen Erhebung des Geistes über die Materie.

Die Formkraft erschöpft sich in den „toten Formen". „The dead Forms...

bear a Fashion, and are formed, whether by Man, or Nature; but have no forming Power, no Action, or Intelligence.“ Da die Schönheit in Geist und Bewegung ihr Wesen hat, so ist bei den „toten Formen“ nur an eine reflektierte oder erborgte Schönheit zu denken. — Von den „dead Forms formed by Nature“, von dem Naturschönen, haben wir bereits gehandelt, und so wenden wir uns nun zu den „dead Forms formed by Man“, zu dem Kunstwerk.

An der Kardinalstelle in den Moralisten[1]) lesen wir: „We ourselves are notable Architects in Matter and can shew lifeless Bodys brought into Form, and fashioned by our own hands.“ „We ourselves“, das heißt, wir ebenso wie die fruchtbare Urform aller Dinge, von der vorher die Rede ist, sind Schöpfer. Noch deutlicher wird dieser Gedanke zum Ausdruck gebracht an einer Stelle in den „Characteristics“, von der eine ganz besondere Wirkung ausgegangen ist. Sie befindet sich am Schlusse des ersten Teils des „Soliloquy“.[2]) Dem Dichterling stellt Shaftesbury hier den wahren Dichter gegenüber: „the Man, who truly and in a just sense deserves the Name of Poet, and who as a real Master, or Architect in the kind, can describe both Men and Manners, and give to an Action its just Body and Proportions; he will be found . . . a very different Creature (sc. als der Stümper). Such a Poet is indeed a second Maker; a just Prometheus under Jove.“ — Wir mögen uns hier die Cudworthstelle neben Shaftesbury aufgeschlagen denken: „There is a plastick Nature under him“, sc. unter Gott; und so fährt er fort: — „Like that Sovereign Artist or universal Plastick Nature, he (der Dichter) forms a Whole, coherent and proportioned in itself with due subjection and subordinacy of constituent parts. He notes the Boundarys of the Passions, and knows their exact Tones and Measures; by which he justly represents them, marks the Sublime of Sentiments and Action, and distinguishes the Beautiful from the Deformed, the Amiable from the Odious. The moral Artist, who can thus imitate the Creator and is knowing in the inward Form and Structure of his Fellow-Creature will hardly . . . be found unknowing in himself, or at a loss in those Numbers which make the Harmony of a Mind. For Knavery is mere Dissonance and Disproportion.“ — Wir müssen bedenken, daß sich Shaftesbury mit diesen Sätzen an Leser wandte, die noch völlig in den alten Nachahmungstheorien befangen waren. Wenn von „Nachahmung“ zu reden ist, bedeutet uns der Philosoph, so ist es die Nachahmung des „Schöpfers“, der „universalen plastischen Natur“. Shaftesbury erinnert an die griechische Etymologie des Wortes „Poet“

1) II, 408. 2) I, 207.

zur Verdeutlichung seiner Anschauung. Der „Poet“ ist ein „Maker“; sein Logos ist in eminentem Sinne das Schöpferisch-Tätige, τὸ ποιοῦν. Das Schaffen des Künstlers wird hier in einer Einheit geschaut mit dem Schaffen der Natur. Das künstlerische Genie ist eine Intelligenz, die als Natur wirkt, in ihm vereinigt sich das Bewußtlose mit dem Besonnenen, bewußte und bewußtlose Geistesenergie; durch den schaffenden Künstler erhebt sich die schöpferisch gestaltende Energie des unbewußten absoluten Geistes in die Sphäre der bewußten Geistigkeit. Verbinden sich in der gesteigerten Seelenaktivität des Künstlers, durch die er sich von Alltagsmenschen unterscheidet, das Unbewußte und das Bewußte, Natur und Geist, so auch das weibliche und das männliche Lebensprinzip. Gleich der ewig schwangeren und zugleich ewig zeugenden Urform, dem „pregnant Genius“, ist auch der „Poet“, ist auch der „Virtuoso“ ein Genius, der durch die Vereinigung dieser Doppelaktivität des Lebens in seinem schaffenden Vermögen sich über das Getrennte zu dem Einen erhebt. Und so ist der Künstler, indem er stärker als andere von dem formenden „Mittelpunkt“, von dem „Einen“ her bewegt ist und darum in höherer Aktivität den ganzen Kreis des Seins erlebt und erlebend gestaltet, ein Prometheus, der die Welt im Busen trägt.

Ist der Künstler ein Prometheus, der das Weltgesetz lebendig in sich fühlt, dann werden auch die Geschöpfe seines Genius ein Ausdruck dieses Weltgesetzes sein. Sind die Produkte des menschlichen Schöpfergeistes auch nur „lifeless Bodies“, dead Forms“, so sind sie doch ein Bild der Weltform. Das Kunstwerk ist ein Mikrokosmos und ein Organismus zugleich in dem Sinne, der beide Begriffe in ihrer Einheit zeigt, und wir haben darum das Kunstideal dieser Weltanschauung in seiner Besonderheit gegenüber den Extremen eines formalistisch-klassizistischen Objektivismus und eines romantischen Subjektivismus als „mikrokosmische Klassik“ bezeichnet. Die frei-natürliche, weltharmonische Formentfaltung aus einem inneren Prinzip, die durch keinerlei Fremdgesetze beeinträchtigte plastisch wirksame Wesensaktivität realisiert das Wahre, das „Gesunde“ und damit auch das Schöne. Es kann gesagt werden, daß Shaftesburys Ästhetik auf biologisch-teleologischer wie auf metaphysischer Grundlage beruhe. Wie in den gefühl- und phantasievollen Renaissancedenkern und -künstlern wird die Metaphysik Plotins von dem Einen, der Alleinheit, der Selbsteinheit und des Mittelpunktes als ein Organisches lebendig in dem Geiste Shaftesburys, und so erhebt er mit der Renaissance die Forderung der organischen „Einheit“ — „oneness“ — und zwar der Einheit eines „Ganzen und seiner Teile“ — „Whole and Parts“ — für das Kunstwerk. Diese Einheit besteht durch die organische συμπάθεια, durch „sym-

pathizing of parts", durch die organische Relation der Teile — „relation of parts", durch „concurrence in one common end". — „Every just work of good Artists comes under those natural Rules of Proportion and Truth. The Creature of their Brain must be like one of Nature's Formation. It must have a Body and Parts proportionable." Das echte Kunstwerk wird die wechselseitige Bedingtheit aller Organe seines geistig-sinnlichen Körpers und so die in der Einheit sich manifestierende Wahrheit — „Justness of a Whole" — zur Anschauung bringen.[1]) Ist aber in Kunst und Natur von einer „Einheit" die Rede, so ist diese nie gleich der Summe der Teile. Immer bleibt ein undefinierbares Plus. Es ist dies das bedeutsame Plus, das in jeder Philosophie des Werdens bestimmend enthalten ist. Als das Bewegende bringt es in der Kunst das Bedeutungsvolle, wir mögen auch sagen, das „Metaphysische" hervor, das nur von dem Bewegenden in uns erfaßt zu werden vermag. Durch dieses mystische Plus unterscheidet sich die organische Form von den aus dem Symmetrischen oder Logischen bestimmten Formen; und gebraucht Shaftesbury gleichwohl den Ausdruck „Symmetrie", so haben wir uns an seinen Lehrer Plotin zu erinnern, der auf das Dunkel-Bewegende jenseits der „Symmetrie" hinweist. — Es ist deutlich, daß wir hier mit diesem Ausdrucke nicht die uns geläufige Vorstellung eines rein mathematisch Bestimmten, in dem Sinne eines durchaus Starren, Unlebendigen, verbinden dürfen. — Wir sagten, die metaphysisch bestimmte Mystik Plotins werde bei Shaftesbury zu der organischen, der „Mittelpunkt" sei nicht mehr in der Ätherhöhe abstrakter Spekulation gedacht, sondern werde in dem Kerne des Lebendigen als wirksam gefühlt. Auf dem Boden des Natürlichen aber erbaut sich aus Gleichnissen der Welt- und Lebensgestalt die Deutung der Welt, die Metaphysik. Es ist das Kunstwerk ein solch Gleichnis, ein Bild der organischen Gestalt, die aus ihrem schöpferischen Mittelpunkte hervorgeht, eine Einheit, die mehr ist als die Summe der Teile. Restlos bieten die symmetrische und die logische Form als starre Gegebenheit gedacht, ihr Wesen dem prüfenden Blick, traumverwandt steigt die organische Form aus dunkel quellender Tiefe, und es verbleibt ihr etwas von dem Dunkel dieser Tiefe. — Wir verstehen es, daß Shaftesbury zu der Auffassung des Kunstwerks als einer organischen Form nur gelangen konnte, indem er in seinen Reflexionen nicht von der fertigen Kunstgestalt, sondern von der Psychologie des künstlerischen Gestaltens ausging.

Es ist aber für Shaftesbury die Welt in ihrer letzten Deutung eine

---

1) I, 142 f.; 145 f. Ferner: Einleitung zum Herkules-Aufsatz; III, 259; II, 84, 112, 282 ff., 347.

geistig zusammengefaßte Einheit, ein Personalwesen, und so ist ihm auch das Kunstwerk ein *analogon personalitatis.* Es deutet der Mensch die Welt und er bildet sie gemäß seiner eigenen inneren Gestalt. Aus der schöpferischen Bewegung einer „inneren Form“ sah der Philosoph die Lebensgestalt erwachsen. Die „innere Form“ ist der mystisch quellend-schwellende „Mittelpunkt“. Je konzentrierter die Geisteskraft dieses Mittelpunktes, desto deutlicher entfaltet sich aus ihm der Weltsinn. Es zeigt sich aber dieser Sinn in der Form der Einheit, der „inneren Einheit“. Die erscheinende Persönlichkeit ist ein geistig-sinnliches Bild dieser inneren Einheit. Und da diese Einheit ihren Bestimmungsgrund, ihren „Mittelpunkt“ in sich selber trägt, mögen wir auch sagen, es biete die erscheinende Persönlichkeit das Bild der Freiheit. Wir fanden, daß in der Freiheit, in der Bewegung zur Freiheit und ihrer Darstellung der Weltsinn sich anzeigt. Es ist darum dasselbe, ob gesagt wird, das Ideal der Kunst sei die Darstellung der Persönlichkeit oder die der Freiheit; und immer ist es der eine Weltsinn, den der Künstler bewußt-unbewußt in sinnliche Form zu erheben strebt, wie der Metaphysiker nach abstrakten Begriffen sucht, um diesen Weltsinn zu deuten. Wir sahen, daß die Persönlichkeit als ethisches Phänomen sich in der Einheit, d. h. in der Identität der Wertung realisiert, daß das Ich, genauer das „Selbst“, sich in dem Substrat der Werte als ethische Persönlichkeit gegenständlich wird. Als ästhetisches Phänomen ist die Persönlichkeit noch nicht begrifflich erfaßt worden. Das einzige, was mit unbestreitbarer Sicherheit ausgesagt werden kann, ist dies, daß sie die Idee der Freiheit verkörpere und damit das Ideal überhaupt. Das Ideal aber ist unnahbar für das Begriffliche, es kann seinem Inhalte nach nicht erschöpfend definiert, sondern nur angedeutet werden, oder man sucht den Sinn im Bilde darzustellen. So ist das Kunstwerk ein Sinnbild der Persönlichkeit und der Freiheit und macht damit zugleich den Weltsinn fühlbar. – Wir mögen uns des „Hirten“ auf dem Felsen erinnern. Durch den Eros der Sehnsucht bewegt, ging die Seele des Schauenden ein in die Naturwirklichkeit des Meeres und erzeugte aus ihr eine höhere, ästhetische Wirklichkeit. Es ward der „Hirte“ sich selbst in dem Substrat des Naturbildes als ästhetische Persönlichkeit gegenständlich. Er ward in dem ästhetischen Erleben zu dem „Herrn des Ozeans“, das heißt, er erlebte sich in der Freiheit, er erlebte die Freiheit, die Einheit, den Weltsinn, das Ideal, das Ideal der Humanität, ihre Fülle. Es ist dasselbe, ob wir von der Freiheit, von der Einheit, von dem Weltsinn oder von der Fülle des Menschlichen reden. Der Inhalt des Begriffes der ästhetischen Persönlichkeit wird uns deutlicher. Wir bemerken allerdings, daß ein Doppeltes verstanden werden kann; einmal die

als ästhetisches Phänomen beurteilte Persönlichkeit und sodann die durch das ästhetische Erlebnis entfaltete Persönlichkeit. Alsbald aber finden wir, daß es wiederum nur eines ist; denn die Persönlichkeit als ästhetisches Phänomen ist doch wohl eben die durch das ästhetische Erlebnis entfaltete Persönlichkeit. Wollte man einen Unterschied bestehen lassen, so könnte es nur der der Anlage und der Entfaltung sein; und auch dieser entschwindet, da wir uns doch eine Anlage nur durch ihre Entfaltung zu verdeutlichen vermögen. Es kann also gesagt werden, die ästhetische Persönlichkeit stelle das Ideal der Humanität dar. Wir bemerkten an früherer Stelle, „der Hirte bedurfte der Kraft und technischen Fertigkeit künstlerischen Gestaltens, und das von ihm genossene, erlebte Meer wäre als Kunstprodukt in die Erscheinung getreten, um andere zu ähnlichem Erleben zu reizen“.[1]) Wir verstehen es nun ohne Metaphysik, rein von dem angedeuteten Beispiele aus, wie die Schönheit, die durch das Kunstwerk Gestalt erhält, und damit das Kunstwerk selbst als Ausdruck und Produkt der ästhetischen Persönlichkeit erfaßt werden mag und damit als „Erscheinung der Freiheit“ oder als „Symbol“, als „Erscheinung des Sittlichen“, der „sittlichen Idee“; ist doch die „sittliche Idee“ nichts anderes als die Freiheit, wie das Erlebnis der ästhetischen Persönlichkeit die Freiheit zu ihrem Inhalt hat. Es ist aber die von der ästhetischen Persönlichkeit erlebte „Freiheit“ wiederum nichts anderes als die mangellose Fülle des Menschlichen, die Humanität. Und so ist das Ideal der Humanität das Ideal des Kunstwerks.

Es ward uns der innere Vorgang der Verwandlung der Naturgegebenheit in eine Kunstform bei der Besprechung eines von Shaftesbury gewählten Beispieles deutlich. Es ist zunächst kein wesentlicher Unterschied zwischen dem ästhetischen Erlebnis des empfänglichen Laien und dem des Künstlers. Sie verwandeln beide das Naturbild in ein Seelisches, nur wird die höhere Produktivität und die künstlerische Absicht des genialen Malers dem inneren Prozesse einen beschleunigten und besonderen Gang geben. Indem er sich in den Anblick versenkt, entsteht durch den Kontakt seiner eigenen künstlerischen Aktivität mit der Lebensaktivität in den Formen außer ihm ein Organisierendes, eine innere Form, die alsbald gestaltend wirksam wird gegenüber dem an sich völlig gleichgültigen Nebeneinander der empirischen Landschaft. Er scheidet aus, modifiziert, akzentuiert, um so das Empirische in ein Gattungsmäßiges, um es in ein „Personales“ zu idealisieren. Es entfaltet sich die Kunstgestalt aus einem Mittelpunkt gesammelter Kraft nach den „Maßen und

1) o. S. 200 f.

Zahlen“ ihres inneren Prinzipes zu einer in sich ruhenden Einheit. Und so zeigt der Ausschnitt der Natur in dem gelungenen Gemälde irgendwie das „Ganze“ der Natur; er ist eine Totalität, ein Mikrokosmos, und es wird darum hier nichts sein, das beunruhigend und zerstreuend nach außen weist. „Whatsoever is drawn from Nature, with the intention of raising in us the Imagination of the natural Species or Object, according to real Beauty and Truth, should be comprised in certain complete Portions or Districts, which represent the Correspondency or Union of Nature with intire Nature herself.“ [1])

Wie Shaftesbury bei den Lebewesen jenseits der äußeren eine gestaltende innere Form erblickt, deren Entfaltung die sittliche Aufgabe des Menschen darstellt, so erwächst also auch das echte Kunstwerk aus einer „inneren Form“, und ihre gesetzmäßige Entwicklung ist die Aufgabe des Künstlers. Es ist aber im Grunde nichts anderes als die Seele des Künstlers, die sich in der jeweiligen stofflichen Gegebenheit entfaltet und zu dem Ideal der Totalität, der Humanität auf immer verschiedenen Wegen, mit anderen Welt- und Lebensinhalten emporringt; seine eigene Seele ist die innere Form seiner Schöpfung. Es wird von dieser Weltanschauung eine „lebendige Seele“ gefordert. Eine lebendige Seele ist eine gestaltende Seele, eine Seele, die Einheit und Freiheit schafft; und so ist innere Einheit, innere Form, die in einem dunkeltiefen Sinne die Seelen- und Welteinheit zugleich reflektiert, die eine große Forderung, die Shaftesbury für das Kunstwerk erhebt. Die innere Form muß als „forme maitresse“ gestaltend sich bewähren allem Stofflichen gegenüber, es muß die geistige Besonderheit der innern Gestalt mit allen Mitteln der Kunst herausgearbeitet werden. „For where a real Character is marked, and the inward Form peculiarly described, ’tis necessary the outward should give place.“ [2]) Der grundbestimmende, einheitlich geistige Charakter wird durch alle Details und so auch durch das Kolorit zur Geltung zu bringen sein. In solchem Zusammenhange bemerkt der Ästhetiker verallgemeinernd: [3]) „It becomes therefore an able Painter in this, as well as in the other parts of his Workmanship, to have regard principally, and above all, to the Agreement or Correspondency of things. And to that end ’tis necessary he should form in his Mind a certain Note or Character of Unity“, wodurch „a particular distinct Species of an original Kind“ erzeugt wird.

Meinen wir mit der „inneren Form“ eines Kunstwerks und einer Kunstgattung die gestaltende Seele, die sich selbst und den innern Sinn des

---

1) Herkules-Aufsatz, Conclusion 2.

2) a. a. O. Kap. III, 7. 3) a. a. O. Kap. V, 3.

Menschlichen durch die verschiedenen stofflichen Gegebenheiten in typischer Gegenständlichkeit erfaßt, so ist deutlich, daß hier an eine Form gedacht wird, die alle Formen in sich begreift, und ebenso deutlich ist, daß sie selbst in ihrer jeweiligen Besonderheit nicht mit Händen gegriffen werden kann. „'Tis well known, that to each Species of Poetry, there are natural Proportions and Limits assigned. And it would be a gross Absurdity indeed to imagine, that in a Poem there was nothing which we could call Measure or Number except merely in the Verse. An Elegy, and an Epigram have each of them their Measure, and Proportion, as well as a Tragedy or Epick Poem. In the same manner, as to Painting, Sculpture, or Statuary, there are particular Measures which form what we call a Piece.“[1]) Unter „Piece“ versteht Shaftesbury ein einheitliches Kunstwerk. Die Wissenschaft der sinnlichen Form, sei es Metrik oder Ästhetik, erschöpft also noch nicht das „Formale“ in Kunst und Poesie. Jenseits der äußern Rhythmen und Verhältnisse einer Kunstform, die gezählt, gemessen und systematisch gebucht werden können, bewegen sich bestimmte umfassende geistige Maße, bewegt sich die innere Form, durch die eine letzte Besonderheit fühlbar wird. Es ist aber das mystisch Bewegende und Gestaltende der innern Form, das sich nie restlos preisgibt, nichts anderes als jenes „Plus“ der organischen Einheit gegenüber der Summe der Teile, von dem wir gesprochen haben. Es ist eine Einheits-, eine Personalenergie, durch die das Wesen der Seele zum Ausdruck gelangt. Ein „anticipating Sense of Unity“ in uns ist schauend und schaffend auf Einheit gerichtet, und so sieht Shaftesbury das Prinzip der Einheit in allen Kunstkategorien wirksam bis zu dem anspruchslosen Stilleben und weiterhin auch — wir spüren die Renaissancetradition! — in den Erzeugnissen des Kunsthandwerks. Auch sie vermögen, wenngleich noch so verdunkelt, ein Personell-Einheitliches, ein Organisches darzustellen; die organische Einheit aber ist die „Wahrheit“ und Schönheit einer jeden Kunstform. „And 'tis this natural Apprehension, or anticipating Sense of Unity, which makes us give even to the Works of our inferior Artisans the name of Pieces by way of Excellence, and as denoting the Justness and Truth of Work.“

Die organische Form besitzt Weltbedeutsamkeit und umschließt Wahrheit und Schönheit durch eine innerliche Vereinigung von Kraft und Stoff, eines Aktiven und eines Passiven, eines Besonderen und eines Allgemeinen. Die organische Form entsteht aus einer Konzentration, einer Konsolidierung der allgemeinen Lebensaktivität, wie wir auch den Akt

1) a. a. O. Conclusion 2.

der Selbstbesinnung, den Erfahrungsprozeß, aus dem die geistige Form erwächst, einen Punkt konsolidierender Intensität in dem allgemeinen Lebensprozeß genannt haben.[1]) Die bewegende Urenergie ist für Shaftesbury die gleiche. Durch ihre Bekundung in Natur- und Geistesformen tritt dunkler und heller ein Wesenhaftes in Erscheinung, ein Bedeutsames gegenüber dem Wesenlos-Gleichgültigen. Das Wesenhafte aber ist das Wahre, das von der Weltkraft Gewollte. Es erweist sich die Einheit der Welt, ihr Wesenszusammenhang in der übereinstimmenden Typik der Formen, und so konnten wir an früherer Stelle sagen, die Wahrheit sei das Typische in der Struktur des Universums.[2]) Die schaffende Phantasie aber bringt die Typik der Naturformen und damit die „Wahrheit", das Weltgewollte, zu deutlicherer Ausprägung. Es hat unser künstlerisches Gestalten gleich dem menschlichen Denken einen durchaus kosmischen Charakter, muß ihn haben nach unseren Voraussetzungen.

In den aktiven geistigen Formprinzipien, den zeugenden Seelenformen, von denen der Philosoph spricht, manifestiert sich das Weltprinzip der Variierung, der Individualisierung. Die höhere innere Aktivität, die stärkere Intensität der Lebenskonzentration unterscheidet die menschlichen Seelenformen von den Organismen der untermenschlichen Natur und weiterhin auch die menschlichen Logoi, die Individualprinzipien, untereinander. Wir wissen, daß die Logoi in dem Weltlogos verbunden sind. Indem wir die natürliche Anschauung mit dem metaphysischen Bilde verbinden, mögen wir sagen, daß sich in dem Weltlogos die inneren Erfahrungen der Logoi, diese als die menschlichen Geistesprinzipien gedacht, konsolidieren; und wir erkannten in diesem Weltlogos, den wir auch als das einheitliche Geistesleben begreifen konnten, ein die Selbstbehauptung der Individuen Begrenzend-Allgemeines, eine die Individualmanifestation einschränkende Bekundung eines irgendwie in sich selbst zusammengefaßten Überindividuell-Transzendenten. Nicht als ob ein Widerspruch vorhanden wäre, ist doch nur ein Mittelpunkt; es wird vielmehr, wie wir wissen, bei steigender Intensität des Erlebens das Allgemeine, das Überindividuell-Transzendente dem Individuum in steigendem Maße zu eigenem Erlebnis werden, und wir sahen, daß die Illusion des ästhetischen Erlebnisses von dem Gefühle aus auch die letzte Schranke beseitigt, die dem Individuallogos in seiner Expansion gesetzt ist. Es läßt sich also sagen: je intensiver das Individualerlebnis, desto stärker bewegt sich der Mittelpunkt des Weltlogos in der Seele, und desto weiter rückt die Peripherie der Individualform gegen die Peripherie der Weltform. Eine Seelenform mit

1) o. S. 125. 2) o. S. 130.

schwacher innerer Regsamkeit wird entweder völlig überwältigt von dem Allgemeinen oder sie bewegt ihre eigene Variante im engsten Kreise.

Individuallogos und Weltlogos bezeichnen zunächst, rein abstrakt genommen, das Besondere und das Allgemeine. Das Typische ist das Produkt der Wechselbeziehung; es ist das von dem Individuum in seiner Expansion ergriffene Allgemeine. Wir mögen sagen: das Typische ist das Besondere in dem Allgemeinen oder das Allgemeine in dem Besonderen. Wenn wir uns daran erinnern, daß der Fortschritt in der Weltkultur bedingt ist durch fortschreitende Intensität der Selbstbesinnung, der Lebenskonsolidierung in dem Individuum, so verstehen wir, daß dies „Typische" jeweils als ein anderes erscheinen wird auf den verschiedenen Stufen menschlichen Schreitens, und da wir das Wahre mit dem Typischen gleichgesetzt haben, so gilt diese Feststellung auch von ihm, wie weiterhin gleicherweise von dem Schönen. Den Heutigen muß die Typik früherer Kulturstufen notwendig als ein bloß Allgemeines erscheinen, als Formel. Man erlebte sich, man fand sich gegenseitig in der Formel. Jede Seelenerhebung welcher Art auch nur immer endete in der Formel. — Es ward das „Selbst" geboren. Wir sahen es bei Plotin zum erstenmal philosophisch erfaßt. Beharrlicher, bewußter behauptet sich das Individuum gegen das Allgemeine und greift zugleich tiefer hinein in das Allgemeine. Das tiefere, intensivere Erleben schafft eine Typik stärkerer Konzentration, tieferer, umfassenderer Bedeutsamkeit, das heißt, es erscheint mehr des Allgemeinen und ein tiefer Allgemeines in einem Besonderen zusammengezogen, durch das und in das Besondere organisiert. Die Extensität ist durch die Intensität bedingt. Es zeigt sich das Bild der Tiefe mit ihrer mystischen Lockung und Schönheit.

In ihrer konsolidierenden, organisierenden Expansion findet die künstlerische Energeia der Individualform zwei Arten von Stoffen vor, die Natur und die Sittlichkeit, der letztere Begriff in seinem allgemeinsten Sinne genommen. Über den Prozeß der Naturgestaltung durch die Seelenform und über die Bedeutung dieser Expansion innerhalb der Weltanschauung Shaftesburys sind wir uns klar geworden, wie wir auch in einem früheren Abschnitte schon von dem „moral artist" gesprochen haben, der den Stoff der Sittlichkeit, der das Geistesleben künstlerisch ergreift und gestaltet. Ob aber der Künstler sich, das heißt seine Besonderheit, in dem Gestalten der Natur oder der Sittlichkeit erlebt, das Produkt seines Genius, wofern es ein echtes Kunstwerk ist, wird immer in einer Weise ein Typisches darstellen. Soll allerdings die Größe und Bedeutsamkeit des Typischen erreicht werden, so bleibt es auch dem Genie nicht erspart, seine Existenz zunächst lernend zu erweitern. Der Künstler muß

die „Rhythmen“, die „Maße und Zahlen“ der Natur und Sittlichkeit fühlend, tastend, schauend zu erkennen suchen. Er muß mit der Wissenschaft der Natur wie mit der „moral science“ sich vertraut machen. Die Maße des Sittlichen, die Gesetze des Geistes aber erschließen sich ihm vor allem in Geschichte und Poesie. Da das Subjekt sich notwendig am Objekt, die Seele in der Welt entfaltet, so schien es der Mehrheit der Ästhetiker bis in die Zeit Shaftesburys, als sei die Tätigkeit des Künstlers ein „Nachahmen“ der Natur- und Sittlichkeitsformen. Wir sehen bei Plotin die metaphysischen Voraussetzungen einer andern Anschauung Gestalt gewinnen und aus der Logostradition heraus diese zunehmend sich bekunden, bis sie durch Shaftesbury zuerst klar und wirkungsvoll ausgesprochen wurde. Es ist aber in Gemäßheit dieser Anschauung das Schöne, Wahre und Gute qualitativ nicht als ein fertig Gegebenes, sondern als ein stetig sich Entfaltendes anzusehen. Das Prometheisch-Schöpferische des Genius zeigt sich darin, daß durch seine Selbstbewegung jeweils ein Dunkel-Ungekanntes aus der Tiefe des Menschlichen ans Licht tritt zur Erweiterung und Erhöhung des Lebens. — Daß es sich bei der Hervorbringung des Genies um ein Originales handle, ward dem Philosophen vor allem durch die Dichtung Homers deutlich. Hier sah er das Leben nach ursprünglichen Gesetzen sich entwickeln. Aristoteles spürt zwar das hervorragend Besondere des Vorganges der poetischen Gestaltung bei Homer, aber wir wissen, daß ihm dies nur als eine besondere Fertigkeit im „Lügen“ erschien. Er ist noch weit entfernt von der Vorstellung des menschlichen Schöpfergeistes, von der Vision der *einen* Kraft, die in den Natur- und Geistesformen gleicherweise sich bekundet und die in dem Genius des Künstlers Welten erzeugt aus der Fülle möglicher Welten, in denen der Weltwille, die Weltwahrheit in steigender Bewußtheit und in erhöhter sinnlicher Klarheit sich erfaßt. Es bewegt die Lebensaktivität ihr innerstes Wesensprinzip, indem sie als Differenzierung und Individualisierung wirksam wird, und so sieht der Philosoph das als Natur wirkende Genie diesen innersten Naturwillen in das Relief der Bedeutsamkeit heben. Er beobachtet es an der Technik Homers, daß bei der Erhöhung eines empirischen Individuums in ein ästhetisches der Wesensgrundzug, der dem Charakter sein individuelles Gepräge gibt und der deshalb unser Interesse vornehmlich fesselt, über das gewöhnliche Maß hinaus gesteigert erscheint. Das psychische Grundmotiv, die originale Besonderheit des empirischen Menschen, wird in der Kunstschöpfung zu dem grundbestimmenden ästhetischen Prinzipe, von dem alles Verstehen und Beurteilen auszugehen hat. So stark wie Shaftesbury auf das Herausarbeiten des „Originalen“, der individuellen Besonder-

heit, drängt und eine allzu große Regelmäßigkeit als „next to deformity" tadelt, so warnt er andererseits vor „minuteness"[1]), vor „singularity", vor den „Excesses of every Character". Das Individuelle darf nie als etwas Absonderliches unserem eigenen Empfinden entrückt werden, es ist vielmehr die Aufgabe des Künstlers, störende Besonderheiten auszuscheiden und den individuellen Zug in einer Weise zu vertiefen, daß wir ein repräsentatives Bild dieser besonderen Art erblicken. Ein Künstler, der sich von der Gemeinsamkeit des Typischen zu weit entfernt, verliert sich im „Kapriziösen" und „Phantastischen". — „'Tis from the many Objects of Nature, and not from a particular-one, that those Genius's (sc. 'the Men of Invention and Design') form the Idea of their Work." So emsig und gewissenhaft der Künstler die besten Vorbilder studiert, so setzt er jedoch sein Werk nie aus so gewonnenen Einzelheiten zusammen. Diese besten Vorbilder haben nur einen Einfluß auf die lebendige „Idee", aus der in dem „Genius" eine neue ursprüngliche Form entsteht, die infolge der besonderen Umstände ihrer Konzeption ein Bild der Gattung aus sich hervorgehen läßt. Nicht durch äußere Gestalten ist der Künstler gebunden, sondern durch innere Gesetze. Wo die innere Form eines Besonderen in Gesetzmäßigkeit zu einem Bedeutsam-Allgemeinen, einem Typischen sich entfaltet, ist Wahrheit und Schönheit. „All Beauty is Truth."

Man hat Shaftesbury schon wegen dieses Ausspruches mit Boileau zusammengestellt, lautet doch ein Hauptsatz dieses Ästhetikers: „Rien n'est beau que le vrai", oder er sagt auch: „Rien n'est beau que par la vérité." Über die Meinung Boileaus ist kein Zweifel. Es wird nach seiner Anschauung das von dem Leser oder Beschauer als schön empfunden werden, was der Künstler oder Schriftsteller klar gesehen und schlicht und wahr wiedergegeben hat. Es bedarf an dieser Stelle des Nachweises nicht mehr, daß die Gleichsetzung von Wahrheit und Schönheit bei Shaftesbury etwas ganz anderes bedeutet als bei Boileau. Die Wahrheit dieser Weltanschauung kennen wir als das Weltwesenhafte und wir wissen, daß das Weltwesen, der Weltwille Gestalt gewinnt durch das harmonische Zusammenwirken des Besonderen und des Allgemeinen, der Logoi und des Logos, wie es im Typischen erscheint. Da aber der Künstler als tiefer in dem Weltwesen und seiner Einheit wurzelnd bewußt-unbewußt das Typische erzeugt und im Grunde einer höchsten, letzten Typik zugewandt ist, so ist die künstlerische, die „poetische Wahrheit" eine vollendetere Bekundung des Weltwesenhaften, der Weltform als die „Wahrheit", so wie sie sich in der Struktur empirischer Gestalten und

---

1) I, 142ff.

Geschehnisse manifestiert. Die höchsten Wesensgesetze werden intuitiv, werden durch ein künstlerisches Ineinsschauen erkannt. — Das „Morgentor des Schönen“ führt in das Land letzter Erkenntnis. – Ein uns vertrauter Gedankenweg.

Es vermag der Künstler das Wesen der Welt zu bilden, weil in dem Logos seiner Seele die Gestalt des Weltlogos sich stärker bewegt. Individuallogos und Weltlogos zeigen sich als Mikrokosmos und Makrokosmos. Es ist in dem Künstler das Mikrokosmoswesen der Seele lebendiger als in andern, und so findet er auch wiederum in dem Mikrokosmos der Seele den vornehmsten Gegenstand der Kunst. Die Einkehr in die Seele, um die Schönheit ihrer Maße schauend zu genießen, und die Verwandlung der Welt in ein Seelisch-Lebendiges von der innern Zusammenfassung aus bedeutet für Shaftesbury wie für Plotin ein Aufsteigen zu der Urschönheit. Es schwelgt der schönheitsdurstige Grieche in den Maßen des herrlichen Leibes der Göttin, der liebeerweckenden Aphrodite, unwissend bezaubert durch eine innerliche Gestalt, die in das Gewand der Sinnlichkeit sich verhüllt. Vor dem Auge des letzten großen Griechen sinkt der Schleier sinnlichen Scheines, und die nackte Göttin erscheint ihm als Sophrosyne, „wandelnd auf heiligem Grunde“, leuchtend in göttlichem Glanze. Es hält „Sophrosyne“ das Geheimnis des Schönheitszaubers in ihrer Hand. Shaftesbury preist Aphrodite, die „moral Venus“, er preist das in der Schönheit sich bewegende, bezaubernde göttliche „Maß“. – „Moral Venus“ – „moral artist!“ — Es erschöpfte der Grieche seine Kunst in der Schönheit des Leibes, Shaftesbury erkennt mit Plotin die Schönheit der Seele als die in dem Sinnenschein wirksame Gewalt, er erkennt sie als den höchsten Gegenstand der Kunst.

„Schöne Seele!“ Es ist ein ungewisses Bild, das mit diesem Begriffe vor uns aufsteigt. Wir kennen eine ältere Anwendung des Terminus, dem Mystik und Pietismus eine besondere Färbung gegeben haben, und bei dem man wohl im wesentlichen an eine von sympathischen Gefühlen getragene völlige innere Ausgeglichenheit oder auch an einen „perfect character“ dachte. Wir kennen auch eine gleichzeitige französische Anwendung des Begriffes, jedoch vornehmlich aus dem Munde des schwärmend tändelnden Liebhabers. Das Zeitalter der Sentimentalität in Europa hat sich sodann in der „schönen Seele“ ein Ideal erschaffen, für dessen Weichlichkeit wir heute kein Verständnis mehr besitzen, und wenn der moderne Mensch von einer „schönen Seele“ redet, so fühlen wir den leisen Spott. – Die Überlieferung des Begriffes geht auf Plotin zurück, mit Voraussetzungen bei Platon, und vornehmlich den Schriften Shaftesburys verdankt er den ausgedehnten Gebrauch im achtzehnten Jahr-

hundert. Da aber der Philosoph die seelische Schönheit auch als „moral beauty“ bezeichnet, ward der Sinn des Begriffes verfälscht durch das Mißverständnis, das wir diesem letzteren Begriffe gegenüber nachgewiesen haben. Wie Shaftesbury die französische Vorstellung zurückweist – „The *beauté de l'ame* and *beauté du coeur* of the French libertine-authors, of the very courtesans, ladies of intrigue“[1]) – so ist der Sinn seines Begriffes auch weit entfernt von der philiströs-sentimentalen Vorstellung, wie sie sich hauptsächlich in Deutschland gebildet hatte. „What Merit, except from Hardship? What Virtue without a Conflict?“[2]) Der tätige, kämpfende Mensch, die bewegte Seele verwirklicht das Gesunde, das Schöne. Das Bild der bewegten Seele wird die Seelen wiederum bewegen. Und so führt uns der Dichter durch das verschlungene „Labyrinth“ der Menschenbrust, er zeigt uns „the Grace of actions – the Beauty of Sentiments, the Sublime of characters“. Schönheit und Ziel seiner Kunst ist: „in vocal Measures of Syllables, and Sounds, to express the Harmony and Numbers of an inward kind; and represent the Beautys of a human Soul, by proper Foils, and Contrarietys, which serve as Graces in this Limning, and render this Musick of the Passions more powerful and enchanting.“[3])

Völlig verschwindet hier das gewohnte Bild der schönen Seele, indem Shaftesbury von der machtvollen und bezaubernden Musik der Leidenschaften spricht, in der die Schönheit der Seele erklingt. Wir sahen, daß der Philosoph durch die Anerkennung und ästhetische Bewertung der Gefühlsmächte die Renaissancetradition wieder aufnimmt gegenüber dem intellektualistischen Formalismus der Franzosen, und zwar ist er hierin führend.[4]) Die leidenschaftlich bewegte Seele erhebt sich über die zwängend uniformierende Konvention, es kommt das Individuelle zu seinem Rechte. Wir haben uns hier innere Zusammenhänge zu vergegenwärtigen. Zunächst ist deutlich, daß das deutsche „Leidenschaft“ nicht ohne weiteres für „passion“ gesetzt werden kann. Die „Leidenschaft“ in dem gewöhnlichen Verstande bezeichnet eine innere Verfassung, die wir verurteilen, da durch eine einseitig intensive Erregung das Maß gestört und

---

1) Rand, Philosophical Regimen S. 217. 2) II, 276. 3) I, 136f.

4) Es könnte an La Rochefoucault erinnert werden. Gewiß, der Franzose sieht ein, daß Verstand und Überlegung nicht jene entscheidende Bedeutung zukommt, wie von seinen Landsleuten angenommen wurde. Er kennt die bestimmende Macht des Gefühls – „L'esprit est toujours la dupe du coeur“, Maxime 102 – und es ist durchaus Shaftesburys Anschauung, wenn La Rochefoucault in der 404. Maxime von den Leidenschaften sagt, sie „bewegen die verborgensten Kräfte der Seele“. Bei Shaftesbury jedoch wird an diesem Punkte, im Unterschiede von dem Franzosen, die ganze Energie seiner Weltanschauung fühlbar, und außerdem war ihm gerade hierin die geschichtliche Wirkung beschieden.

die Beurteilung des Objektes getrübt ist. Insofern die „passion“ sich als Aktivität einem Objekte zuwendet, erscheint sie als „Enthusiasmus“, den Shaftesbury als Erster ausführlich in Begeisterung und Fanatismus auseinanderlegt. Der Fanatismus ist eine „Leidenschaft“, die andere Individuen zu ergreifen sucht, um sich mit verstärkter Gewalt einem bestimmten Objekte gegenüber zu betätigen. Während der Fanatismus, wie uns an früherer Stelle[1]) deutlich ward, sich kennzeichnet durch destruktiv wirksame Disproportion in der Ökonomie der Gefühle und Ideen – wir mögen auch sagen durch eine Disproportion in dem Verhältnis von Subjekt und Objekt —, die wir uns aus der Ideenarmut gegenüber der Gefühlserhebung erklärten, erkannten wir das Wesen der konstruktiv-schöpferischen Begeisterung an der umfassend harmonischen Gefühlserhebung, harmonisch deshalb, weil eine der Realität entsprechende Vielheit von Ideen vorhanden ist, in die sie sich zu ergießen vermag, so daß auch da, wo eine einzelne Idee vor andern bewegt wird, ein Mißverhältnis nicht eintritt, da die Energie der andern Ideen unbewußt mitwirksam ist. Innere Bewegung ist das Gemeinsame dieser Erscheinungen. Wir erinnern uns, daß die Entwickelung der Logostradition sich darin anzeigt, daß der innere Bestimmungsgrund, der dynamische Faktor, das innerlich „Tätige“, stärker gefühlt wird und dementsprechend metaphysisch reflektiert erscheint, und in dem Gedanken schöpferischer innerer Bewegung sahen wir das germanische, zumal das deutsche Denken über die Antike sich erheben. Schöpferisch sein heißt Form erzeugen. Für Shaftesbury sind die „Passionen“ das wogende Element, aus dem die Begeisterung als das Aktive, das Bewegend-Gestaltende sich erhebt. Der Drang zur Form ist nach dieser Weltanschauung der Seelenbewegung immanent. Die Lebensaktivität ist Formkraft. „Machtvoll und bezaubernd“ ist dem Philosophen das Spiel der Leidenschaften, die „Musik“ der wellend-quellenden Seele, weil er hier die innersten Lebensmaße in Bewegung fühlt. Es könnte aber kein Höheres der Kunst gedacht werden als den Rhythmus dieser Wellenbewegung aufzufassen und das von innen Bändigende fühlbar werden zu lassen. – Der Ästhetiker übersieht nicht, daß der bildenden Kunst eine bedeutende Schwierigkeit bereitet wird durch die Forderung, Seele, Leben in ihrem Wesen, das heißt als ein Bewegtes, zu zeigen, und in richtiger Erwägung gelangt er darum in seinem Herkules-Aufsatze zu dem Gesetze, daß der bildende Künstler den fruchtbarsten Augenblick in dem Flusse inneren Geschehens zu wählen habe, aus welchem das Vorhergehende und das Nachfolgende

1) o. S. 129 ff.

am begreiflichsten sei; denn nur so wird sich für den Beschauer der Zustand der Erstarrung in ein Bild der Bewegung verwandeln.

In seinem Aufstieg von den „toten Formen“ der Schönheit zu der lebendigen Urschönheit, auf dem Plotin und mit ihm Shaftesbury zu der Seele gelangt als dem Ort der Schönheit vor andern, nennt der Alexandriner auch die „schöne Lebensweise“, die „schönen Werke“, von „guten Männern“ hervorgebracht, wie er auch von „schönen Einrichtungen, Taten, Zuständen, Wissenschaften“ spricht. In dem Rückblick seiner „Miscellaneous Reflections“ (III, 182ff.) versucht Shaftesbury diesen verschiedenen Erscheinungen des Schönen Rechnung zu tragen, indem er die Schönheitsformen einteilt in „Things animate, inanimate, and mixt“. Bei den „Things inanimate“, die er früher in einem andern Gedankengange mit Plotin als „dead Forms“ bezeichnet hatte, zeigt er eine aufsteigende Linie von dem Einfachsten und Kleinsten der mineralischen und sodann der vegetabilischen Welt bis zu den „aggregate Parts of the World, Seas, Rivers, Mountains, Vales. – The Globe. – Celestial Bodys, and their Order. The higher Architecture of Nature. — Nature herself, considered as inanimate and passive.“ – Bei den „Things animate“ beachtet er den Fortschritt von dem tierischen Leben zu dem Leben und Bewegen der Vernunftwesen, und von dem Individuum und seiner seelischen Art zu den Formen der Gesellschaft und des Staates, in dieser Weise aufsteigend zu der „Correspondence, Union and Harmony of Nature herself, considered as animate and intelligent“. – Unter den „Things mixt“ nennt er die erscheinende Persönlichkeit in ihrer Verbindung von Körper und Geist. Weiterhin die Formen der Liebe und Freundschaft, die Familie, das Volk, das Heim, das Vaterland. – Wir sehen hier deutlich die Sozialästhetik und überhaupt die ästhetische Welt- und Lebensauffassung sich begründen. Wie für Plotin, so ist auch für Shaftesbury die Erhebung zur Urschönheit ein Aufsteigen zu dem Weltwesenhaften. Die Gestalten der Sinnenwelt bleiben zurück, und das wesenhaft Schöne erscheint in den geistig-sittlichen Formen, und zwar zunächst des Individuallebens, der Persönlichkeit, und darüber, als ein Wesenhaftes höherer Art sich erbauend, in den Formen überindividuellen Lebens, in den Gestalten menschlicher Gemeinschaft. Wir vernehmen deutlich den Einklang in Stimmung und Gedanke, wenn wir, herkommend von der Erhebung Plotins in den letzten Abschnitten des sechsten Buches der ersten Enneade[1]), die Art der „Recapitulation“ auf uns wirken lassen, mit der Shaftesbury den Ab-

---

1) Man vgl. die Zitate oben S. 224f.

schnitt in den „Moralisten" beschließt, der unserer Darstellung im wesentlichen zugrunde lag. Wir haben mit Sätzen aus dieser Zusammenfassung unsere Ausführungen eingeleitet[1]), um gleich zu Beginn die Stimmung fühlbar werden zu lassen, in der die Gedanken Shaftesburys über das Schöne weben. Wir erinnern uns, daß der Philosoph von dem „Auge der Seele" spricht, das schmachtend sich verdüstere, wenn es durch Seelenfremdes, Seelenarmes aufgehalten werde, und das die ihm wesenseigene Kraft entfalte, wenn es sich schauend-schaffend versenke in Wesensgleiches, in „what is like it-self". Es wird dann alsbald die Seele, wunderbar von innen gestärkt, sich erheben über das Wesenlose mit seiner schattenhaften Schönheit und sich begierig zeigen, zu der Urform, der Urschönheit, zu dem Dauernden zu gelangen. „And thus, O Philocles!" endet Theokles seine Belehrung „may we improve and become Artists in the kind; learning ‚To know Our-selves, and what That is, which by improving, we may be sure to advance our Worth, and real Self-Interest.' For neither is this Knowledg acquired by Contemplation of Bodys, or the outward Forms, the View of Pageantrys, the Study of Estates and Honours: nor is He to be esteemed that self-improving Artist, who makes a Fortune out of these; but he (He only) is the wise and able Man, who with a slight regard to these Things, applies himself to cultivate another Soil, builds in a different Matter from that of Stone or Marble; and having righter Models in his Eye, becomes in truth the Architect of his own Life and Fortune: by laying within himself the lasting and sure Foundations of Order, Peace and Concord."

Wir nannten die Darstellung der bewegten Menschenseele das Letzte der Kunst, und doch zeigt Shaftesbury hier offenbar noch ein Höheres. Wie bei ihm der Begriff des ästhetischen Genießens die Betätigung der Tugend und Frömmigkeit in einem letzten Sinne umschließt und zu dem höchsten Gute hinführt, so umfaßt auch sein Begriff der Kunst die Gestalten des sittlich-religiösen Seins, und zwar nicht nur in ihrem Abbilde, sondern in ihrer Tatsächlichkeit. Wichtiger als die Seele außer sich darzustellen ist es, sie in sich selbst zu bilden, die eigene Persönlichkeit, das eigene Leben in ein Kunstwerk zu entfalten. — Freilich, wenn wir hier von der Persönlichkeit als Kunstwerk sprechen, dürfen wir nicht an die Vorstellung des Ästheten denken. Wir haben noch davon zu reden, daß der Kämpfer, der Kämpfer vor allen, des Lebens immanente Schönheit zeigen wird. Das eigene Innere, Triebe und Leidenschaften, nennt Shaftesbury das vornehmste Kunstmaterial, dessen Natur die Betätigung künstlerischer Instinkte erfor-

1) o. S. 202.

dert, ist doch das ganze innere Sein auf Gesetze des Maßes gegründet. „Whoever is the least versed in this moral kind of Architecture, will find the inward Fabrick so adjusted, and the whole so nicely built; that the barely extending of a single Passion a little too far or the continuance of it too long, is able to bring irrecoverable Ruin and Misery.“[1]) Die Vorstellung der in dem Weltlogos wirksamen ἐνέργεια τεχνική, die ihre Maße und Zahlen gleicherweise in allen Lebensgestalten entfaltet, ist durchaus herrschend, und selbst der Ausdruck scheint anzuklingen in dem von Shaftesbury gern angewandten „Architect“ und „Architecture“. Die eine künstlerische Naturenergie erzeugt, wie wir gesehen haben, einen Standard der Form in den Objekten, dem ein Standard des Geschmackes in den Subjekten entspricht. Von der Kunst sagten wir, sie habe diese prästabilierte Harmonie zur Voraussetzung. Das Gute ist aber mit dem Schönen hier eingeschlossen. „'Tis the same case, where Life and Manners are concerned. Virtue has the same fixed Standard. The same Numbers, Harmony, and Proportion will have place in Morals; and are discoverable in the Characters and Affections of Mankind; in which are laid the just Foundations of an Art and Science, superior to every other of human Practice and Comprehension.“[2])

Indem wir die Gedanken und Bilder der Logostradition und das Formensystem Shaftesburys einander gegenüberstellten, erwies sich auch gleichzeitig die innere Beziehung. Es bleibt schwerlich Raum für den Zweifel an der Tatsache, daß wir in dem Philosophen einen Hauptträger dieser bedeutsamen Überlieferung zu erblicken haben, die in ihrer geschichtlichen Bewegung bis zur Stunde vieles von dem Tiefsten und Triebkräftigsten menschlichen Fühlens und Denkens in sich aufgenommen hat. Sollte aber die Überzeugung noch nicht völlig sein, so müßte sie sich befestigen, wenn man sich prüfend zurückwendete, um die Einzelheiten der Tradition noch einmal sich zu vergegenwärtigen. Überhaupt scheint dies ein ersprießlicheres Verfahren, als wenn wir versuchen wollten, in einer zusammenfassenden Rekapitulation allem einzelnen gerecht zu werden. Überdies sei daran erinnert, daß wir die aus der Logostradition hervorgegangenen Begriffe und Vorstellungen Shaftesburys, auf die die Daten unserer Skizze hinweisen, hier keineswegs in ihrem ganzen Umfange vorgelegt haben; vieles hat in vorgehenden oder nachfolgenden Kapiteln eine Stelle, anderes bleibt gänzlich zurück.

Es läßt sich unschwer erkennen, daß die Philosophie Shaftesburys im

1) II, 135. 2) I, 353.

wesentlichen auf Plotin beruht, wie stark auch die Stoa, namentlich durch Marcus Aurelius, auf ihn wirkte. Das Bedeutsame der geschichtlichen Stellung des Philosophen innerhalb der Logostradition ist darin zu erblicken, daß er den nach außen, der Welt zugewandten Plotinismus Giordano Brunos und der italienischen Naturphilosophie überhaupt in sich verband mit dem nach innen, zur Seele gekehrten Plotinismus der deutschen Mystik.[1]) Da aber dieser verschieden sich bekundende Neuplatonismus das Bewegende und Fortschreitende in der philosophischen Selbstbesinnung darstellt, so kann gesagt werden, daß sich in Shaftesbury eben die Verbindung der beiden bedeutsamsten Tendenzen neueren Denkens ankündigt, die die deutsche Philosophie in klassischer Zeit vollzog. — In dem Mittelpunkte der Logosgedanken des Philosophen steht sein Begriff der „innern Form". Deutlich sehen wir hier die alte Tradition wirksam. Unterschied Aristoteles bereits zwischen einem ἔσω und einem ἔξω λόγος, sprachen die Stoiker nachfolgend von einem λόγος ἐνδιάθετος und einem λόγος προφορικός, und Plotin von der innern und der äußern Form als dem innern und dem äußern „Bilde", so sahen wir zugleich den Aristotelischen Begriff der ἐντελέχεια, den stoischen des ἡγεμονικόν und den Plotinischen des λόγος τεχνικός und der ἐνέργεια τεχνική wirksam in der Bildung des Begriffes, dem endlich Plotin aus seiner verinnerlichten Welt- und Kunstanschauung und durch seine ästhetische Geistesart das Bezeichnende des Inhaltes gab. So erwuchs der Begriff für Shaftesbury, und von ihm aus ging er in den modernen, vorab den deutschen Sprachgebrauch über. Die hier aufgezeigte Genealogie erhält eine Bestätigung durch Schleiermacher, der bekanntlich als der erste unter uns Deutschen in selbständig-produktiver Forschung auf die Antike zurückging, während er gleichzeitig mit Shaftesbury, der uns den Weg dahin gewiesen hatte, wohl bekannt war. „Das innere Bild", sagt Schleiermacher[2]), „ist das eigentliche Kunstwerk . . .; denn das äußere ist nur ein später hinzukommendes, was sich ebenso verhält zu dem innern, wie sich die Mitteilung des Denkens durch die Rede oder Schrift zu dem Denken selbst verhält." Wir erkennen hier zugleich mit dem griechischen Ursprung des Shaftesburyschen Begriffes der „innern Form" auch das Besondere der Kunstanschauung des Philosophen. Nicht allein diese, sondern seine Weltanschauung überhaupt bildet sich aus diesem Grundprinzipe, das wir nur in eine deutlichere und zugleich allgemeinere Fassung brachten durch den Ausdruck „von innen bestimmte Form". — Das Gefühl für das „von innen Bestimmende" kommt durch das inner-

---

1) Vgl. o. S. 233. 2) S. 58 seiner Ästhetik.

halb der Logostradition zunehmend bedachte dynamische Moment zur Geltung. Wir fanden dadurch die ganze Entwickelung charakterisiert, die durch den germanischen Individualismus in der gegebenen Richtung weitergeführt wurde. Gleichzeitig begriffen wir die notwendige Umkehrung der ursprünglichen griechischen Anschauung durch die Wirksamkeit eben jenes dynamischen Faktors und wir sahen diese sich vorbereiten in dem Geiste Plotins. Der Aktivismus Shaftesburys erweist sich als das natürliche Ziel, und damit erscheinen die Konsequenzen, wie sie durch das deutsche Denken gezogen wurden. — Alle die hier angegebenen Hauptmomente aber begegnen sich in Shaftesburys Persönlichkeitsideale. Wir erkannten dessen metaphysische Voraussetzungen und Konsequenzen und wir zweifeln nicht, hier den wirkenden Mittelpunkt des Shaftesburyschen Denkens gefunden zu haben, den Punkt eigentümlicher Bedeutsamkeit.

Wir hatten in unserer bisherigen Darstellung im wesentlichen den Blick von Shaftesbury aus nach rückwärts eingestellt zur Erfassung des Ursprungs und der geschichtlichen Entfaltung der Formvorstellungen, die der Philosoph vorfand und in seiner Weise bildete. Fort und fort sahen wir allerdings dabei Ausblicke in die Gegenwart sich auftun, ward doch überhaupt in den stoisch-neuplatonischen Kreisen, von denen wir die Logosüberlieferung gepflegt sahen, der Geist gehegt, der die Denkart der Zukunft im Keime umschloß. Eine Doppelbewegung kennzeichnet das geschichtliche Bild dieser Geistestradition, eine Bewegung auf das Ganze und auf das einzelne zugleich. Hier verließ man die egoistisch-nationale und -religiöse Enge, um das Menschliche in dem großen Weltzusammenhange zu begreifen. Gleichzeitig aber fühlte sich hier auch das Individuum in wachsender Stärke und ward sich einer eigentümlichen, ursprünglichen Kraft und eines Geburtsrechtes der Welt gegenüber bewußt. So sind die bewegenden Ideen dieser Überlieferung auch noch in unserer Gegenwart Kraft der Zukunft. Es kann doch der Fortschritt nicht anders gedacht werden als in der Richtung stets umfassenderer Sympathien, eines stets sich weitenden Blickes, wie andererseits die Entwickelung geführt wird durch immer stärkere und bewußtere Konzentration geistiger und sittlicher Kraft in den Individuen. Jedenfalls werden wir vornehmlich an diese zwiefache Bewegung innerhalb der Logosüberlieferung zu denken haben, an ihren Universalismus und ihren Partikularismus, wenn wir uns die Stimmungs- und Gedankenmotive zu vergegenwärtigen suchen, die aus ihr durch Shaftesbury im besonderen weiterwirkend erhalten wurden.

Ethische und überhaupt allgemein kulturelle Bedeutsamkeit erhält der

Universalismus der Logostradition, indem er sich gegen einen ursprünglichen Egoismus richtet. Es ist dies ja die Bewegung der Philosophie Shaftesburys überhaupt. Sein bestes und letztes Wollen liegt in ihrem Zuge. – Wir erinnern uns der primitiven Isolierung der einzelnen Stämme, die Einöden um ihre Sitze schufen, in denen phantastische Vorurteile, Haß und Furcht ihr Wesen hatten. Der Stammesfremde war rechtlos. Das deutsche Wort „Elend" entstand aus dem Begriff der „Fremde". Höhere Bildung gab der nationalen Isolierung der Griechen und ihrer Verachtung der andern als „Barbaren" einen Rechtsbrief. Dieses Recht erscheint als tiefer gegründet bei den Juden, indem sie ihre Ausnahmestellung auf eine Erwählung Gottes aus den Weltvölkern zurückführten. Man pflegt diese jüdische Anschauung einer göttlichen Bevorzugung, einer göttlichen Auswahl zu einem besonderen Weltberufe, gegenüber der andern Anschauung von dem Universalismus der Gnade Gottes als „Partikularismus" zu bezeichnen. Wie die Juden, so glaubten nachfolgend auch die Christen und innerhalb des Christentums wieder die einzelnen Konfessionen aus eben diesem Glauben einer göttlichen Bevorzugung sich über andere erheben zu dürfen. Die Vorstellung einer providentiell oder sonstwie begründeten Bevorzugung liegt auch zu einem Teile dem modernen Nationalismus zugrunde, wie etwa aus einer psychologisch-historischen Analyse des englischen Nationalstolzes und der englischen Imperialidee mit besonderer Deutlichkeit hervorgehen dürfte. Es müssen uns aber die Exzesse des Nationalismus unserer Tage geradezu als Rückfall in urzuständliche Barbarei erscheinen. Jedenfalls zeigt die Geschichte, daß man auf eine angenommene Bevorzugung, welcher Art auch nur immer, zumeist mit enger Härte pochte und mit ihr häufig die barbarische Ausrottung ganzer Völker rechtfertigte, während man im Grunde lediglich einen ursprünglichen Egoismus befriedigte.[1]) Der Universalismus der Logostradition

---

1) Es läßt sich von einem mit Gründen der Ethik und Kultur gerechtfertigten „Partikularismus" reden, wenn Windelband in der Abhandlung „Vom Prinzip der Moral" („Präludien", S. 338 der 2. Aufl.) schreibt: „Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifalle zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Zivilisation, durch unsere Missionen und Eroberungen, durch Feuerwaffen und Feuerwasser, eine nach der andern von den „wilden" Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, daß die siegreiche Gesellschaft den höheren ethischen Wert repräsentiert." Die Stichhaltigkeit des Argumentes scheint sich zu lockern, sobald wir uns diese Sätze als Ausspruch eines antiken Ethikers denken. –

hebt die zur Trennung und Überhebung führenden metaphysischen oder religiösen Vorstellungen auf. Die Humanitätsidee und der Gedanke von der Solidarität des Menschengeschlechtes erscheint. In der eingeschlagenen Richtung weiterschreitend, wird schließlich auch die Vorstellung einer Bevorzugung des Menschengeschlechtes als solchen innerhalb der Weltökonomie zurückgewiesen. Die anthropozentrische Weltanschauung muß sich mit der unzweifelhaften Erkenntnis von der Gefühllosigkeit des großen Weltganges gegen allen Menschenwert notwendig zu dem Troste der Religion flüchten, die vor dem Gläubigen die Welt des Jenseits aufrichtet mit ihrer ausgleichenden Gerechtigkeit. Für den Logosdenker Shaftesbury aber wird das Wesen der Religion und der Sittlichkeit zugleich eben durch jene Erkenntnis bestimmt. Ihm ist es ein letzter Egoismus, daß der Mensch mit Forderungen an die Welt herantritt, die von dieser offenkundig nicht erfüllt werden und auch nicht erfüllt werden können. Und so erscheint als religiös-sittliche Konsequenz der Logosüberlieferung die Forderung, daß der Mensch in heiterer Resignation sich tätig eingliedere in das Ganze der Welt. Wir erfassen den letzten Sinn der Shaftesburyschen Forderung einer künstlerischen Distanz, einen letzten Sinn seiner Lehre von dem interesselosen Gefallen. — Wir werden diesen Gedanken späterhin weiter nachgehen.

Als gleich bedeutsam erscheinen die ästhetischen Konsequenzen dieses Universalismus. Wir können nur *einen* Grund denken, aus dem das Universum des Lebens und der Gestalt hervorgeht, und diesen Grund kennen wir als das urformende Prinzip. Der Tiefsinn wird angeregt, der Einheit nachzuspüren in dem ganzen Aufbau der Form. Aus weltinnerer Notwendigkeit gewahren wir bestimmte Maße, Zahlen und Verhältnisse in Entfaltung in dem ganzen weiten Umkreise von Natur und Kunst und wir sehen das Empfinden des Menschen und seine produktive Seelenbewegung umschlossen von diesem universalen Gesetze. Neben metaphysischen

---

Wendet man dagegen ein, daß sich unter den Völkern, die als rechtlose Kanaaniter von den auserwählten Kulturvölkern der neuen Zeit in ihrer Expansion durch Feuerwaffen und Feuerwasser physisch und geistig ruiniert oder vom Erdboden verdrängt wurden, kein Menschenmaterial befand, von dem sich irgend etwas erhoffen ließ, so sei daran erinnert, daß die Zeit nicht so weit zurückliegt, da man gewohnheitsmäßig von den „wilden Japanern" sprach. Als Wieland bei einer Gelegenheit sich auf den Namen einer „wilden Gesellschaft" besann, die nach dem Urteil der Allgemeinheit absolut keinen Kulturwert darstellte und zu keinerlei Hoffnungen berechtigte, fielen ihm eben die Japaner ein. „Was kümmert uns der Beifall der Japaner!" ruft er aus. Wir nennen dafür heute Hottentotten, Buschmänner, Feuerländer.

Reflexionen erscheint das Ideal eines Gesamtkunstwerks. Bewußt-unbewußt wird die Idee ergriffen von Raffael und Michelangelo, mit voller Bewußtheit von deutschen Denkern und Meistern, die die Einheit der künstlerischen Formensprache unter Einschluß des ganzen Kulturgebietes und weiterhin die Welteinheit des Gestalteten überhaupt sich zu verdeutlichen streben, oder die sich mühen, durch eine Vereinigung sonst getrennter Kunstformen in einem Werke den einheitlichen Grundrhythmus fühlbar werden zu lassen. Die Ideen Shaftesburys weisen auf das Ziel, und wir erinnern uns seines Lehrers Plotin: „Wenn es in uns eine Fähigkeit gibt, welche in den sinnlichen Dingen die Symmetrie wahrnimmt, und aus ihr auf einen gewissen Zustand aller sinnlichen Dinge als eines Ganzen schließt, so wird sie ein Teil der Kraft sein, welche in der Geisteswelt die allgemeine Symmetrie schaut. Die Musik, welche sich mit dem Rhythmus und der Harmonie beschäftigt, ist ein Abbild der Musik, die sich in dem Reiche des Geistes mit dem geistigen Rhythmus beschäftigt. Die hervorbringenden Künste, welche sinnlich wahrnehmbare Gegenstände schaffen, wie die Baukunst, die Tektonik, entnehmen, soweit sie der Symmetrie bedürfen, ihre Prinzipien der Geisteswelt und nehmen an ihrer Weisheit teil. Da sie aber diese mit dem sinnlichen Gegenstande verbinden, so leiten sie sie nicht völlig von der Geisteswelt ab, sondern nur so weit, als diese dem Menschen innewohnt."[1]) Eine einheitliche geistige Weltorganisation, die ganze Welt ein geistig in sich selbst Zusammengefaßtes, das seine Wesensgesetze, die Rhythmen seines innern Seins, ausstrahlt in das Sinnliche. Und was der Makrokosmos, das ist der Mikrokosmos. Das Nachdenken wird angeregt, das Wesen der geistigen Einheitsform zu entdecken. Der Ästhetiker greift nach den von dem Metaphysiker gesetzten Maßen und Zahlen, man spürt nach dem Verbindenden zwischen Geist und Sinnlichkeit, man sucht in Kunstgattung und Kunstwerk nach den besonderen geistig-sinnlichen Formen. Wir erinnern uns ja, daß Shaftesbury von ganz bestimmten Formen und Verhältnissen jenseits des zunächst Wahrnehmbaren gesprochen hatte, in denen das Wesen und die eigentümliche Schönheit einer jeden Kunstgestalt sich entfaltet und durch die zugleich die Einheit der ganzen Gestaltenwelt, das eine plastische Weltprinzip, spürbar sich bekundet.

Wir sagten, die Logostradition werde durch eine Bewegung auf das Ganze und auf das einzelne zugleich charakterisiert. Gegenüber der Vorstellung des Weltlogos, aus dem die universale Gestaltenfülle gleicherweise hervorgeht und der diese zugleich als gemeinsames Gesetz, als ein

1) V. Enneade, Buch 9, 11.

allgemein Geltendes umschließt, haben wir die andere Vorstellung der Logoi, der Formen, die ihr Sondergesetz innerhalb der umfassenden Gesetzmäßigkeit vertreten. Shaftesbury hat, wie wir sahen, im besonderen die „Formen“ der Menschen im Auge, wenn er von „aktiven Partikularprinzipien“, von „particular active principles“ redet. In diesen Partikularprinzipien erkennt der Philosoph den Ausgangspunkt aller Lebensbewegung und Lebensbedeutung, sie sind ihm der bewegende Grund für alles fortschreitende Erkennen und Gestalten der Wirklichkeit. Wenn wir nun von einem „Partikularismus“ reden, der in dieser Weltanschauung mit dem Universalismus bedeutsam sich verbinde, so ist der Inhalt des Begriffes klar. Es handelt sich hier also nicht um die Vorstellung einer „Bevorzugung“, die zumeist eine Verengung von Blick und Gemüt bedeutet, sondern zunächst lediglich um die Feststellung des Tatbestandes, daß das Bestimmende und Gestaltende des Lebens in seinem Grunde von Individualbekundungen ausgeht. Es ist ein Charakteristisch-Ursprüngliches, das jeweils in das Allgemeine einmündet mit der Erdfarbe seines Ursprunges und seines besonderen Laufes, das in origineller Bewegung das Allgemeine mitbewegt, das in Wechselwirkung mit dem Allgemeinen, bestimmend und bestimmt zugleich, dieses ästhetisch, ethisch oder wie auch nur immer verdeutlicht, erweitert, bereichert. — Völlig soll allerdings der „Partikularismus“ als Vorstellung einer Bevorzugung nicht zurückgewiesen werden. Wir erinnerten bereits daran, wie lebhaft sich Shaftesbury der Macht der Illusion im Leben bewußt ist. So mag die Illusion einer „Bevorzugung“ im Sinne eines besonderen „Berufes“ für den einzelnen wie für ein ganzes Volk als stärkste Triebkraft zur Hervorbringung von Kulturwerten wirksam werden. Die Stimmung des gegenwirkenden, ausgleichenden Universalismus wird freilich stets zugleich gegenwärtig sein müssen, damit die Maße sich nicht verwirren, damit nicht eine Vergewaltigung des Allgemeinen durch das einzelne eintrete. Wesentlich ist, daß die Seele überhaupt zum Leben erweckt werde, daß sie sich ordnend und gestaltend in Bewegung setze; und dabei wird die Illusion einer besonderen Aufgabe und Wichtigkeit, einer Prädestination, wie auch nur immer gedacht, stets ein bedeutendes und wirksames Motiv bleiben. Werden durch die Illusion die Kräfte der Seele zu der Höhe der angenommenen Aufgabe gesteigert, so verwandelt sie sich damit in eine Realität. Auf die Leistung, auf das Resultat kommt es an. Es war eine Illusion, als Plotin, durch die Sehnsucht bewegt, das Ganze zu umspannen glaubte, als er sich in der Ekstase mit dem Einen und Ganzen wesenhaft vereinigt fühlte; und er fand dabei das „Selbst“, er ward in dieser Bewegung „selbsteinig“, er ward zur Persönlichkeit. Den „Partikularismus“, den Individualismus, sehen wir hier aus dem Uni-

versalismus hervorgehen; „Partikularismus“ nun nicht mehr bloß als Feststellung eines Tatbestandes gedacht, sondern als ein Ziel des Strebens. — Wir sprachen von der universalistischen und der partikularistischen Tendenz innerhalb der Logostradition als von einer Doppelbewegung. Wir sehen den Universalismus den Gesichtskreis und die Sympathien erweitern, wir gewahren, wie der Partikularismus in seiner Überzeugung, daß das Leben mit seinem Sinn und Willen fortschreitend durch Selbstbewegung sich bekunde, zu einer bedeutsamsten Bewegkraft der Kultur wird; wir sehen beide Tendenzen in ihrer Trennung wirksam, und das Beispiel Plotins zeigt uns eine wirksame innere Beziehung. Wir können nicht irren, wenn wir in einer tätig sich darstellenden innerlichen Verbindung der beiden Tendenzen ein letztes Ziel erblicken, dem die Energie der Logostradition zugewandt ist. Deutlich spüren wir das Ideal dieser Verbindung als ein Wirksames in dem strebenden Bemühen Shaftesburys. Hier ist jedenfalls einer der Punkte, an dem es besonders deutlich wird, daß das Letzte und Eigentümlichste in dem Wesen und Wollen des Philosophen in der Erhebung unserer klassischen Epoche keineswegs zu völliger Erfassung gelangt ist, sondern uns auch heute noch als Aufgabe gegenübersteht.

Ein Philosoph, der von „aktiven Partikularprinzipien“ und ihrer gesetzmäßigen Entfaltung an dem Weltobjekte, der grundsätzlich von der innern Erfahrung der Individuen ausgeht zur Gewinnung einer Philosophie, muß notwendig zum Psychologen werden. Tatsächlich lehnt auch Shaftesbury die zeitübliche Metaphysik ab, während seine ganze Philosophie durch die Art und das Interesse des Psychologen sich verbunden zeigt. Gleichwohl sahen wir, daß sein Denken durch eine ganz bestimmte Metaphysik, die der Logostradition, durchaus beherrscht wird. Wir haben jedoch bereits die Umwandlung dieses metaphysischen Systems in ein natürliches als den philosophischen Prozeß bezeichnet, der sich in Shaftesbury vollzog. Seine Psychologie ist das Resultat eben dieses Prozesses. Es ergab sich für Shaftesbury die Aufgabe einer psychologischen Verdeutlichung und Begründung, wollte er jene Metaphysik in ein zu Erlebendes, in ein durch die Erfahrung zu Erfassendes verwandeln, und daß er gerade dieser Metaphysik gegenüber eine solche wissenschaftliche Aufgabe empfand, hat seinen Grund offenbar darin, daß ihn sein Gefühl zuvor eines Lebendig-Wesenhaften in diesen Spekulationen versichert hatte. Die wirksamen Formen und Verhältnisse, die ihm als ein Grundbewegendes und Grundbestimmendes in dem metaphysischen Weltbilde erschienen, waren als ein Reales für die Seele zu erweisen; die Bewegungsgesetze der Seele waren als kosmisch begründete „Proportionen“, „Maße und

Zahlen" zu begreifen. — Wir wissen, daß nach Shaftesbury die Energie der Kunst bewußt-unbewußt darauf gerichtet ist, die Bewegung und den Einklang eben dieser Maße zu erfühlen und zu sinnlicher Anschauung zu bringen; die Wissenschaft aber ist in ihrem letzten Bemühen darin der Kunst verwandt. — Das wesentlich Erste in der Wissenschaft dieser Maße ist die Erkenntnis, daß nur der Seele, die ihr eigenes Maß bewegt, die Weltmaße spürbar werden. Mit eben dieser Selbstbewegung beginnt die innere Erfahrung. Wir mögen weiter sagen, Selbstbewegung bedeute eine originale Bewegung der Maße und Verhältnisse in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Es ist uns ja bereits deutlich geworden, daß in der besonderen Art dieser Wechselbeziehung alles Wesenhafte sich begründet, sei es Wahrheit, Schönheit oder Tüchtigkeit. Die erste große Tatsache der innern Erfahrung, das Bewußtsein von der Einheit unseres Wesens, sahen wir an dem Objekt der Werte gewonnen. Und so wird alles Seelische überhaupt in seiner Eigentümlichkeit nur erkennbar in der Reaktion auf Objekte. Wenn Shaftesbury das ganze seelische Sein, seine ästhetisch-ethischen Qualitäten mitsamt dem Glücke, dessen es fähig ist, auf „Maß und Zahl" gründet, wenn er bei Gefühlen und Leidenschaften von einer mit dem individuellen Grundmaß einerseits und den Weltmaßen andererseits harmonischen oder nichtharmonischen „Extensität" spricht, also das Intensive als ein Extensives begreift, um es sich zu verdeutlichen, so ist damit doch immer nichts anderes als eine proportionierte oder unproportionierte seelische Reaktion auf ein bestimmtes Objekt oder bestimmte Objekte zu verstehen. Kaum ein anderer Gedanke wird von dem Philosophen mit gleicher Energie durchgeführt als der, wie nötig es sei, die Wirkung der Objekte auf die Seelenökonomie und überhaupt die Bewegung der innern Maße, die Stärkeverhältnisse der Gefühle und Leidenschaften gegeneinander genau zu beachten. Deutlich wird hier von einer Meßbarkeit seelischer Vorgänge und Potenzen gesprochen, die Möglichkeit einer *mathesis intensorum* ist angezeigt, einer Wissenschaft der Statik und Mechanik des Geistes, wie auch andererseits durch solche Vorstellungen und Begriffe die Anregung gegeben sein mochte, auf experimentellem Wege die Reaktion des Psychischen auf Physisches festzustellen. — Wir finden es verständlich, daß es zunächst vor allen die dem Mathematisch-Positiven zugewandten Franzosen waren, die die Gedanken Shaftesburys für die psychologische Wissenschaft in dieser Richtung entwickelten. Wenn wir den Begriff der „Psychometrie" geschichtlich zurückverfolgen, so stoßen wir schließlich auf eine bemerkenswerte im Jahre 1736 erschienene Schrift, die den Titel führt: Le Psychomètre ou Réflexions sur les differens Caractères de l'Esprit, par un Milord Anglais. — Der „Milord Anglais", dessen Anschauungen hier

mit Anmerkungen wiedergegeben werden, ist Shaftesbury, und der Autor des Buches Andrew Michael Ramsay.[1])

Auf die Bedeutung Shaftesburys für den Fortschritt der psychologischen Wissenschaft wurde schon früher an verschiedenen Stellen hingewiesen. Die Verinnerlichungstendenz seiner ganzen Weltbetrachtung mußte naturgemäß die Aufmerksamkeit auf die Seele lenken. Wir erkannten auch die notwendige Verbindung des ästhetischen und des psychologischen Momentes in den Reflexionen des Philosophen, und die befruchtende Wechselbeziehung der neuen Psychologie und Ästhetik ward uns von hier aus verständlich. Sahen wir die Anregungen Shaftesburys für die Ästhetik bis zur Stunde bestimmend wirksam, so kann, wie durch unsere Andeutungen gezeigt ist, nun auch von der Psychologie gesagt werden, daß sich Gedanken und Vorstellungen Shaftesburys in ihrer Wirkung bis in die neueren Tage dieser Wissenschaft verfolgen lassen. Gewiß, es handelt sich, wenn wir im besondern die mathematische Betrachtungsweise ins Auge fassen, die Shaftesbury dem Seelischen gegenüber anzeigt, keineswegs um eine völlig neue Idee des Philosophen. Bekanntlich ist schon in Platons Republik und der Ethik des Aristoteles die Vorstellung von einem bestimmten Verhältnis der Triebe und Leidenschaften deutlich gegeben. Es mußte aber das Unternehmen, die Metaphysik der Logosüberlieferung, die die pythagoreischen Maß- und Zahlenvorstellungen weitgehend in sich aufgenommen hatte, in ein natürliches System zu verwandeln, mit geradezu zwingender Notwendigkeit zu eben dieser Psychologie führen. Und dann mögen wir uns immerhin auch an den zum Teil aus derselben Metaphysik sich herleitenden Brauch der Naturphilosophie und der aus dieser sich bil-

---

1) 1686–1743. In Frankreich bekannt als chevalier de André Michel Ramsay. Ein zumeist französisch schreibender Schotte, der in der Geschichte des Freimaurerordens eine umstrittene Rolle spielt. Als fahrender Ritter auf der Suche nach der Wahrheit kommt er nach Frankreich. Er wird durch den Mystiker Poiret unterwiesen, dann kommt er zu Fénelon, der ihn die gesuchte Wahrheit im Katholizismus ergreifen läßt. Ramsay war nicht nur der Schüler, sondern auch der Freund Fénelons und sein literarischer Nachlaßverwalter. Wir werden auf eine Schrift über Ramsay von „Dr." Schiffmann verwiesen. Der Titel des betreffenden Buches lautet: Andreas Michael Ramsay. Eine Studie zur Geschichte der Freimaurerei von Br. G. A. Schiffmann, Manuskript für Brüder. Leipzig 1878. Es ist in dieser Schrift nichts enthalten über die Beziehung Ramsays zu Shaftesbury. Kurz wird dieser Autor erwähnt von Dessoir in seiner Gesch. der neueren deutschen Psych., 2. Aufl., I, 366. Eine Untersuchung, die nicht allein über die Interpretation Shaftesburys durch Ramsay das Nähere berichtete, sondern gleichzeitig auch die Möglichkeit einer Einwirkung seines Buches, dessen Titel allein ja schon anregend war, auf die französische Psychologie im einzelnen in Erwägung zöge, wäre erwünscht.

denden Naturwissenschaft der Renaissance erinnern, Kräfte durch geometrische Figuren zu veranschaulichen. Überhaupt lag, rein von Zeitanschauungen ausgehend, der Gedanke nahe genug, die mathematische Weise, die sich dem Objekte gegenüber bewährt hatte, auch dem Subjekt gegenüber zur Anwendung zu bringen, wobei sich in Shaftesbury mit dem Verlangen nach mathematischer Sicherheit das Bedürfnis ästhetischer Anschaulichkeit verband. Führend jedoch war, wie wir sahen, jenes dringendere Bedürfnis einer einheitlichen Weltanschauung, die als eine Weltanschauung der „Form" eine Psychologie der „Form" als vereinheitlichendes Organ bedingte.

Eine Wissenschaft der „Psychometrie", der Psychologie[1]), wird nach dem Sinne Shaftesburys vornehmlich der Bestimmung und Bildung des Charakters dienen. Sie ist ihm also in einem wesentlichen Teile eine Charakterologie, wie dies schon in dem Titel von Ramsays Buch zum Ausdrucke gelangt. So könnte ja auch das im besonderen Eigentümliche der Ästhetik Shaftesburys als deren „praktischer Teil" gegeben werden. Wir nannten diese Ästhetik eine Agathologie[2]), und so ließe sich wie von einer Psychometrie, ebenso auch von einer „Agathometrie" reden. Es ist deutlich: Ästhetik, Ethik und Psychologie könnten bei Shaftesbury nur gewaltsam getrennt werden. Es handelt sich für jede dieser Wissenschaften im Grunde um die Beurteilung bestimmter Maße, die uns als das Gesunde, Normale, als das Gute und Schöne oder als ein dem „Standard" Widersprechendes erscheinen. Es ist aber nur e i n Standard. Shaftesbury sieht den sittlichen wie den ästhetischen Kosmos durch ein und dasselbe Formprinzip bewegt. In den von ihm erkannten universalen Zusammenhängen und Formverhältnissen schaut der Philosoph „the just Foundations of an Art and Science, superior to every other of human Practice and Comprehension". Wir bedachten die Bedeutsamkeit des Universalismus der Logostradition für Ethik und Ästhetik und wir sehen die Bemühung Shaftesburys darauf gerichtet, dieser Metaphysik und ihren Konsequenzen in seiner Psychologie gerecht zu werden. Hier weist nun der Philosoph auf eine letzte Folgerung aus dem Universalismus der Tradition. Das e i n e, allwirksame Formprinzip läßt ihn an e i n e, umfassende Wissenschaft denken,

1) Nach der Auffassung Shaftesburys mögen die beiden Begriffe geradezu gleichgesetzt werden. Der Terminus „Psychometrie" hat seit seiner ersten Anwendung eine Bedeutungsverengerung erfahren. Wir sehen ihn heute von Okkultisten in besonderem Sinne angewandt, im allgemeinen aber denken wir dabei an die Messung der Zeitdauer psychischer Vorgänge. Damit bezeichnet also der Begriff ein besonderes Gebiet der Psychophysik.

2) o. S. 199.

die sich über alle andern menschlichen Wissenschaften erhebt; der Universalismus der Form verlangt eine universale Wissenschaft der Form, von der Ästhetik, Ethik und Psychologie in gleicher Weise umschlossen werden. Vielleicht hat hier Shaftesbury den Nachfolgenden eine letzte und schwierigste Aufgabe angedeutet.

Bei Platon begegneten wir der metaphysischen Vorstellung von einer wesenhaften Form, die den rinnenden Stoff der Welt ergreift und gestaltet. Es wird weiterhin der eine bewegende Weltgrund überhaupt als Form gedacht. Abgekehrt von metaphysischen Spekulationen, soweit er ihrer nicht bedurfte zu einer befriedigenden Fülle seines Weltbildes und völlig der innern Erfahrung und ihrem Ausbau zugewandt, fühlt Shaftesbury, durch Marcus Aurelius und Plotin zugleich belehrt, sich selbst, die Einheit seines Bewußtseins, als die weltwesentliche Form, die den Weltstoff bildet, die Zusammenhänge und Gestalten schafft. Er beschreibt wohl das Gestaltete als ein ästhetisches Gefüge, als eine „Architektur", aber das gewählte Bild darf uns nicht über seine wahre Anschauung täuschen, hörten wir doch schon in eben diesem Ausdrucke jenen andern des λόγος τεχνικός, der ἐνέργεια τεχνική anklingen. Und diese Logosenergie kennen wir als einen Rhythmus der Form, „Maß und Zahl" sind in ihr enthalten, „interior numbers", weltinnerliche geistige Rhythmen, drängen durch sie zur Gestalt. Als Rhythmus haben wir die „Maße und Zahlen" zu begreifen, durch die der Psychologe Shaftesbury sich eine einheitliche Weltanschauung schuf. Es wird die Tatsache der produktiven Einheit des Bewußtseins, es wird das wesenhafte, universale Formprinzip überhaupt sich als Rhythmus bewähren.

Der Begriff des Rhythmus, dem wir auf unserm bisherigen Wege schon häufig begegneten, ist bei Shaftesbury von höchster Bedeutsamkeit; muß er sich doch mit Notwendigkeit einstellen in einer Philosophie des Werdens, in einem Denken, das auf die Lebensbewegung, auf geistige Wesenheit gerichtet ist. Geist und Leben bilden ein Element der Bewegung; die Form der Einheit oder überhaupt ein Gestaltendes vermag aber innerhalb eines Bewegten nur im Rhythmus zu erscheinen. So heißt darum auch „Form des Geistes", „Form des Charakters" soviel als „Rhythmus" des Geistes, des Charakters, und die „Persönlichkeit als Grundform", die „Persönlichkeit als Grundwert" ist uns die „Persönlichkeit als Grundrhythmus". Von den „Numbers of Character" spricht der Philosoph oder er nennt „those Numbers, which make the Harmony of a Mind", die Rhythmen, in denen die Harmonie der Seele, des Geistes besteht. Der Rhythmus der Persönlichkeit, des geistig-sittlichen Wesens erweist sich als ein ἡγεμονικόν, als Motiv in der Lebensbewegung, als ein Konstantes

in dem Variabeln, als eine bestimmte Haltung, ein beharrliches Prinzip des Gemüts in dem Gewoge der Gefühle und Leidenschaften. Und so ist die wesenhafte „Form", in die das Wahre, Schöne und Gute zu setzen ist, insofern an das geistig Bewegende und nicht lediglich an irgendein stoffliches Substrat gedacht wird, nichts anderes als ein bestimmter ursprünglicher Rhythmus. Es sind also die „Qualitäten", mit denen Ethik und Ästhetik sich zu befassen haben, nicht von dem „Qualitativen", von gegebenen Inhalten her als solchen zu bestimmen; es wird vielmehr mit einer bestimmten Qualität jeweils immer nur ein bestimmter Rhythmus der Lebenshaltung oder der darstellenden Lebensauffassung bezeichnet, der sich aller vorhandenen sinnlichen Mittel zu seinem Ausdrucke bedient. Wir mögen uns der durch Shaftesbury von Plotin übernommenen Vorstellung erinnern, nach der die metaphysisch-intelligibeln Rhythmen in seelischen und weiterhin in sinnlichen Rhythmen absteigend zur Auswirkung gelangen. Das Vollendete kann sich aber nach der Konsequenz dieser Anschauung nur da befinden, wo diese Auswirkung eine unbeeinträchtigt vollkommene ist. Und nun fällt auch auf den Begriff der inneren Form ein letztes, völlig aufhellendes Licht. Diese zur Darstellung im Sinnlichen strebende „innere Form" der Plotin-Shaftesburyschen Weltanschauung ist eben der zunehmend ins Sinnliche sich umsetzende Rhythmus des intelligibeln Wesens. — Wir sehen uns hier einer Vorstellung gegenüber, die nicht allein für die Metaphysik des Schönen und Guten von grundlegend allgemeiner Bedeutung ist, sie läßt uns vielmehr an eine wissenschaftliche „Metrik" denken, deren Aufgabe es wäre, das Wesen der Rhythmik zu erforschen, von der die Eigenart der sittlichen und der ästhetischen Phänomene in gleicher Weise bestimmt wird, und den im Äußerlich-Sinnlichen erstarrenden Rhythmus jeweils auf einen innerlich begründenden Rhythmus zurückzuführen, um so die Einzelerscheinung, die uns zunächst wohl als ein Isoliertes, starr Gegebenes erscheint und zumeist auch als solches hingenommen und beurteilt wird, in dem großen Zusammenhang eines allgemein Bewegenden und Bewegten zu begreifen. Von hier aus sehen wir nun auch den Charakter jener universalen Wissenschaft der Form, auf die Shaftesbury als auf ein Letztes und Höchstes hindeutet, sich klarer bestimmen. — Zeigt sich auch das innerste Sein und das letzte Sollen von universalen Zusammenhängen her bestimmt, so wird doch der eine bestimmte Qualität zur Darstellung bringende Rhythmus zunächst zu bestimmen und zu bewerten sein nach einem individuellen, bestimmenden Grundrhythmus, so wie er in der Persönlichkeit zur Erscheinung gelangt oder in der Kunst durch das *analogon personalitatis*, durch die lebendig sich bewegende innere Form, den innern Rhythmus

eines Personaleinheitlichen gegeben ist. Anders, etwa bloß von einem Allgemeinen als von einem dogmatisch Gegebenen her, können sittliche oder ästhetische Werte nie zugesprochen werden.

Nicht von dem Allgemeinen, sondern von dem Besondern, von „aktiven Partikularprinzipien", so sahen wir, geht die bestimmende, gestaltende, Wert erzeugende Bewegung aus. Wir verstehen, daß von hier die ganze Philosophie Shaftesburys sich kennzeichnet. Wir spüren die Kraft der neuen Weltanschauung, die wir zugleich aus der alten Metaphysik sich entfalten sehen. Es ist die Persönlichkeit auf das Ursprüngliche gestellt, auf das Urbewegende; sie ist der zeugend-gebärende „Mittelpunkt". Und die Ursprünglichkeit der Lebensoffenbarung, der Geistesentfaltung begreifen wir nun als eine ursprüngliche Besonderheit des Rhythmus. Schöpferisch sein heißt, einen originalen Rhythmus betätigen. Ein neu Gegliedertes erscheint, ein original Gebundenes, das seine geltende Wahrheit, Schönheit oder Tüchtigkeit eben dadurch erweist, daß der gliedernde, bindende Rhythmus als eine Bekundung der Rhythmik von uns empfunden wird, in der die ganze Lebensbewegung sich wesenhaft zusammenfaßt. Wir fühlen an dieser Stelle den Begriff des Menschlichen vertieft, erweitert, ein neues Motiv kommt zur Geltung aus dem Orchester des Lebens. Wohl erhebt sich hier das warnende Zeichen des „genialen Immoralismus", einer romantisch subjektivistischen Ungebundenheit in Leben und Kunst. Wir sind unbesorgt. Es werden falsche Akzente in der Lebensbewegung auf die Dauer nicht täuschen und verwirren können. Wo man in „genialer" Ungebundenheit endigt, sucht die Persönlichkeit ihren eigenen Sinn zu überbieten, sei es aus Eitelkeit, aus Zuchtlosigkeit oder aus Unkenntnis ihrer selbst, der Grenzen ihrer Kraft und ihres Rechtes. Je mehr Persönlichkeit, in desto eigentümlicherer Stärke wird der Rhythmus des Lebens empfunden und dargestellt werden, zugleich aber fühlen wir in den besonderen Akzenten stets mitschwingende, bestätigende Weltakkorde sich ankündigen. Die Selbstsicherheit der überragenden Persönlichkeit und ihre allgemeine Wirkung hat ihren Grund darin, daß in ihrer Bewegung die Welt sich bewegt. So mag uns hier die Mikrokosmoslehre gelten.

Auch das Kunstwerk verstanden wir als Mikrokosmos, und es zeigte sich uns die erscheinende Persönlichkeit als das Ideal künstlerischen Schaffens. Das Erscheinende, das die Kunst in Bild und Gleichnis festzuhalten sucht inmitten des ruhelos strömenden Lebens, ist nichts anderes als die Substanz der Welt. Das Weltwesenhafte ist ein durch seine Bewegung in sich selbst sich Zusammenschließendes. Es stehen aber Kunst und Leben nicht gegeneinander für Shaftesbury. Das Leben selbst, das

Leben, das wir leben, ist ihm der vornehmste Gegenstand der Kunst. Die lebendige Seele kennen wir als die sich selbst bewegende, als die gestaltende Seele. Es ist ihre Wesensbewegung darauf gerichtet, das vielbewegte Element des Lebens in eine Form, in die Einheit sinnvoller Schönheit zu fassen durch das vorklingende, verbindende Motiv ihrer ursprünglichen Regung. Der „Virtuoso“, der das Lebensideal Shaftesburys verkörpert, ist Künstler und Persönlichkeit zugleich. Und so ist ihm der wahrhaft große Künstler stets auch eine wahrhaft große Persönlichkeit; muß es sein, er vermöchte sonst keine Form von Weltbedeutsamkeit zu schaffen. „Der weise Mann“, in dem der Logos als σοφία wirksam ist, ergreift es als die große Aufgabe seines Lebens, das fließende innere Sein in wesenhafte Form zu bilden; den großen Künstler verlangt es, das in ihm und durch ihn Geformte zu eigener und fremder Betrachtung aus sich herauszustellen. Er muß es schmerzlich empfinden, daß in dem Bilde des Rückblickes der eigene Rhythmus das wogende Leben doch nicht völlig bezwang, es nicht völlig zu dem Einen, Eigenen gestaltete. Es stört ihn der Anschein des Lückenhaften und Widersprechenden, des Fremdbewegenden in dem Kreise seiner Existenz, in dem Flusse seines Lebens. Und so wird ihm wohl die Gestalt der Vergangenheit, das gelebte Leben, in abgeklärter Gegenwart noch einmal zum Stoffe. Innerlich lebendig verbinden sich Dichtung und Wahrheit; und nun lösen sich alle Realitäten; es lösen sich alle Härten und Dissonanzen in der einen, ursprünglich eigentümlichen Lebensmelodie auf, es erscheint in der Kunstgestalt das Ganze des vergangenen Lebens durchaus bewegt und gebildet durch den besondern Rhythmus, in dem die Persönlichkeit sich selbst erkennt, erfaßt in ihrer Einheit, in ihrer eigentümlichen Bedeutsamkeit. Der durch eine große, starke Seele erzeugte Rhythmus aber, der das wellende Leben jeweils als das Eine zeigt, mag sich dem fühlenden Beschauer wohl als die Bewegung eines wesenhaft Ewigen ankündigen. — Wie es den großen Künstler aus einem lebensinnerlichen Bedürfnis drängen kann, das eigene Leben in der Einheit einer ursprünglichen Wesensbekundung, einer ursprünglichen Wesensbewegung darzustellen, so ist die Energie seiner Seele darauf gewandt, auch fremdes Leben, andersgeartete Gegebenheiten der quellenden Lebensfülle rhythmisch zu bewegen, um so immer aufs neue in der Einheit anderer Mannigfaltigkeit die Bedeutung der Welt, ein Wesenhaftes zu erfassen.

Als Plotin, der letzte Grieche, sich über die verwirrende Mannigfaltigkeit der Welt zu der Ruhe und Schönheit des allgenugsamen Einen erhob, begegnete ihm die göttliche Sophrosyne „wandelnd auf heiligem Grunde“. In Sophrosyne ist das Ideal der Schönheit und der Sittlichkeit eines. Sophrosyne

ist die Göttin des Maßes, der Form. Sie ist die Seele, die sich selbst gefunden, die in der Einheit, in der Form der Freiheit, den Sinn ihres eigenen Wesens und den Sinn der Welt mit einem ergriffen hat. Die Gestalt der Sophrosyne erscheint als das letzte Ideal des Altertums und zugleich als zeitloses Ideal menschlichen Dranges. Wie verschieden das Wesen der antiken Kultur beurteilt werden mag, darüber ist kein Streit, daß innere Freiheit als das letzte Ziel ihrer Bewegung anzusehen sei. Innere Freiheit aber erwies sich uns als gleichbedeutend mit innerer Einheit. Und so kommen wir zu dem Schlusse, daß das Ziel der antiken Kultur für Shaftesbury zu dem Ausgangspunkt seiner Philosophie geworden ist, indem er die innere Einheit als die Substanz erklärte, als die weltwesenhafte Form. Und die Form des Ausganges umschließt zugleich die Form des Zieles, das Ideal, das höchste Gut. – Von dem Geiste Gottes, der sich am Anfang über die Wasser, über das gleichgültige Einerlei des Chaos, erhob, sagten wir, daß er die Persönlichkeit als das Weltgeheimnis, als Weltziel in sich trug.

Die Logostradition nennt eine FORMA IMPLICITA als den Gott des Anfangs und eine FORMA EXPLICITA als den Gott der Erfüllung. Mitteninne steht die Form als Aufgabe. Wir erkennen die Welt als Schauplatz rastloser Tätigkeit; es erscheint der Mensch als Kämpfer; es zeigt sich wesenhaftes Leben als strebendes Bemühen um die Schönheit des Einen.

VII. DAS PRINZIP DER AKTIVITÄT.

Die Schönheit begründet sich im tätigen, handelnden Leben. „Is Beauty founded then in Body only; and not in Action, Life, or Operation?“[1]) So zeigt sie sich auch in jenen Formen gegenwärtig, durch die das Leben jeweils in seiner eigentümlichen „Aktivität“ sich entfaltet. „The same Shapes and Proportions which make Beauty, afford Advantage, by adapting to Activity and Use.“[2]) Nur weil der Philosoph in den Gestalten der Schönheit die allgemeine Lebensaktivität jeweils zu einem besonderen Ausdruck, zu einer besonderen Willensbekundung gelangen sah, konnte er die Wahrheit als ein Identisches setzen mit der Schönheit. Allein in dem ringenden Leben tritt die Bewegung des Weltwesenhaften hervor. Und so wird auch die Kunst da, wo sie sich zum Letzten erhebt, stets ein Bild der Tätigkeit, des Kampfes zeigen. Der Kampf ist der Vater der Dinge, das Schöpferische. — Der besonderen Auffassung über den Gegenstand der Kunst, zu der Shaftesbury fortgeschritten war, entspricht seine Anschauung über die Tätigkeit des Künstlers. Das innerlich „Tätige“ fanden wir zunehmend beachtet in der Logosüberlieferung. Wird das künstlerische Gestalten zu Anfang als eine Nachahmung der Natur begriffen, so erschien der Künstler am Ende als schöpferische Natur. In dem bedingenden Hintergrunde dieser Entwickelung vollzieht sich der Prozeß der philosophischen Selbstbesinnung. Das naive Gegenüber von Subjekt und Objekt, das den Theorien über das Sehen und Erkennen anfänglich zugrunde liegt, wird zusehends unhaltbar. Steigend erweist sich Aufgabe und Bedeutung des produktiv-tätigen Subjekts. Dem genialen Plotin zeigt sich die Erkenntnis später Zeit in Bildern und Begriffen. Die Seele wird als Künstlerin dem gesamten Weltstoff gegenüber erkannt. Nicht auf ein Kennen, sondern auf ein Können zeigt sich das ganze Sein abgezweckt.

Shaftesburys Philosophie erwies sich geschichtlich als bedeutende Energie in dieser Bewegung. Die Akzente seines Denkens und Wollens sind für sie von typischer Bedeutsamkeit. — Begeben wir uns nach einem erhöhten Orte, so werden wir zwischen den mancherlei Gedankengängen

1) II, 403. 2) III, 180.

seiner Philosophie ihre großen Wege die Richtung auf den Begriff der Persönlichkeit, des „Selbst", und auf den anderen Begriff der Tätigkeit nehmen sehen. Zugleich gewahren wir, daß diese Wege einem letzten, gemeinsamen Ende zustreben: Selbsttätigkeit ist des Philosophen Ziel und Forderung, Selbsttätigkeit, die die Welt zugleich bewegt und gestaltet. Wohl schien uns der Begriff der Verinnerlichung das Wesen und die Bedeutung Shaftesburys in ihrem ganzen Kreise zu kennzeichnen, aber Verinnerlichung heißt in dieser Philosophie doch nichts anderes, als von dem bewegten Äußern zu dem bewegenden Innern, zu dem wirkenden Kern der Dinge vordringen, als tätiges Subjekt die Objektwelt von innen her in eine höhere Welt des Objektiven verwandeln. Ist also Verinnerlichung das Bild der Philosophie Shaftesburys und ihre Forderung zugleich, so ist damit gesagt, daß sie schöpferischem Wirken zugewandt ist in der ganzen Breite des Seins. Und so führt der Philosoph aus dem Reiche der Seele, der Innentat, hinein in die Tätigkeit der Welt. Ein deutscher Weg. Es wird die Sehnsucht der Liebe die Welt ergreifen, um sie in das Ideal zu bilden; wirkend, schaffend begreift die verlangende Seele den letzten Sinn des Daseins. — „Und dein Streben, sei's in Liebe, und dein Leben sei die Tat." — Wo immer Dichter unserer Nation Gestalten schufen, die wir im besonderen als typisch erkennen für das Wesen unseres Volkes, bietet sich uns eben dieser Weg. In Shaftesburys aktivistischer Philosophie gelangt das spezifisch Germanische der Weltanschauung zum Ausdruck. Der Aktivismus ist das Ziel deutscher Entwickelung. Aus der natürlichen Umwelt, die den Germanen erzog, sahen wir das Verinnerlicht-Nachdenkliche seiner Art erwachsen, und wir fanden seine Charakterentwickelung unter dem Antriebe der sich gegenseitig verstärkenden Motive jener Umwelt auf zunehmende seelische Aktivität und innere Selbständigkeit gerichtet.[1]) Der letzte Sinn dieser geschichtlichen Bewegung mußte notwendig in der Erkenntnis von der grundlegenden Bedeutung des aus gesammelter innerer Kraft handelnden Menschen hervortreten, und als ihre sinnenfälligste Konsequenz erblicken wir die Emanzipierung von jeder autoritativ-offenbarungsmäßigen Welterklärung. — Shaftesburys Aktivismus[2]) zeigt eine neue Stufe der Geistesentwickelung an, und zwar sehen wir bei ihm mit Deutlichkeit das Neue aus dem Alten hervorgehen. Wir werden freilich in den sich ablösenden Typen der Weltanschauung nicht von einem Alten und Neuen in einem absoluten Sinne reden können. Die gleichen Grunddispositionen und Seinsbedingungen werden sich immer wieder in ihrer Weise geltend

---

1) O. S. 3 ff. 2) Vgl. o. S. 121 ff.

machen, und so wird in dem geschichtlichen Bilde der Entwickelung fort und fort das Neue als ein Altes und das Alte als ein Neues sich erweisen.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος —: Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. — Eine feststehende, überweltliche Autorität ist das Bewirkende und gibt Grund, Form, Norm, Ziel. Der orientalisch-semitische Genius begründet diesen Typus der Geistesverfassung, der sodann vorzüglich innerhalb des Christentums zur Ausbildung gelangt. Das in ihm enthaltene Prinzip heteronomer Bestimmung wird durch den Romanismus innerhalb der Kirche bis zu der Konsequenz geführt, daß die individuelle Gewissensbestimmung ihre Geltung verliert.

Lebendiger fühlt sich das Individuum als ein Bestimmend-Anfängliches. Es formt, begreift von sich aus die Welt. Und so erfassen die Griechen in dem Begriff, in dem Sinn den Logos, die Form des Anfangs. Es erscheint aber dieser Typus dem ersten darin verwandt, daß das Individuum sich selbst noch nicht völlig als ein Original-Bewegendes erkennt, daß es vielmehr seine eigene Bewegung, seine eigene Begriffsbildung, durchaus auf ein in dem Transzendenten Befestigtes zurückführt.

Die formende Kraft wird stärker fühlbar als aus dem Dunkeln wirkend. Zunehmend wird die „Natur" als „Dynamis" erkannt. Kräfte, δυνάμεις, tragen bei Plotin das Wesen, bilden die Welt und halten sie zusammen in Gestalt und Einheit. Die Welt und ihr Wesen setzen sich in Bewegung; das dynamische Prinzip überwindet in der Folgerung das statische früherer Typen der Weltbetrachtung. Die Metaphysik Plotins sehen wir mit dem durch Newton wissenschaftlich begründeten und durch andere gleichzeitige Denker philosophisch ausgebildeten Dynamismus innerlich sich zusammenschließen in dem Bilde dieser Denkart, der die Kraft als der Logos des Anfangs gilt. Weitere Überlegung aber mußte zu der Einsicht führen, daß die Kraft eines Trägers bedarf, daß ein Wirken nicht gedacht werden kann ohne ein Wirkendes. Gleicherweise bedarf die ideale Weltwollung, die hier genannt wird, der Wirkenden, die in tatkräftiger Arbeit sich mühen um die Höherführung des Lebens in der ganzen Breite seines Flusses. Und so begründet sich aus dieser Anschauung mit innerer Folge der letzte Geistestypus, den wir von unserem Gesichtspunkte aus unterscheiden und den wir seit dem Ausgange des Altertums aus einer Mannigfaltigkeit geschichtlicher Energien sich bilden sehen:

Die Wege griechischen Denkens führen in der Stoa von Athen nach Rom, von der theoretischen zu der praktischen Vernunft. Griechenland unterliegt römischer Kraft. Der handelnde tritt an die Stelle des denkenden Menschen, der Nomos über den Logos. Zugleich ist das Prinzip der

Autorität herrschend, es regiert Seele und Welt, und die christliche Kirche erhebt sich auf dem durch die Staatsidee gelegten Fundamente. Das Semitisch-Orientalische und das Römische ergreifen sich gegenseitig in dem Gemeinsamen zur klassischen Ausbildung jenes ersten, auf heteronome Autorität gegründeten Typus der Weltanschauung, der Seelen- und Lebensverfassung. — Aufs neue aber beginnt das Individuum als ein Begründendes sich zu fühlen, und es lockert sich die autoritative Verbundenheit. Die Selbsttätigkeit erscheint als das schöpferische Prinzip der Renaissance. Man freut sich der Tat, der Eigentat nach der langen Epoche der Beschränkung. Der aus der wiedererweckten Antike und aus der Reaktion gegen das Autoritätsprinzip zugleich hervorgegangene Individualismus geht in das Ungebundene. Rückwirkend behauptet der die Lebensbewegung durch heteronome Autorität fesselnde Romanismus, dieser Begriff nun in seinem weitesten Sinne gefaßt, als eine Neoscholastik das Feld. Es tritt gegen ihn das an griechischer und stoisch-römischer Tradition und so auch an der Renaissanceüberlieferung zugleich erstarkende germanische Prinzip der Aktivität hervor, und es bildet sich vor allem durch deutsches Denken und Schaffen der Individualismus einer neuen Weltanschauung. Die ursprüngliche Kraft, deren das Individuum sich hier bewußt wird, stellt den einzelnen letzten Grundes durchaus auf sich selber in jeder Lebensbeziehung und Lebensbetätigung. Es ist diese Kraft Prinzip der Freiheit und der Form zugleich. Sie verpflichtet; und sie belädt den einzelnen mit der ganzen Verantwortung für sich selber. Sie drängt zur Selbstbewegung, zur Tat. Es ist die große Erkenntnis dieser Weltanschauung, daß in kräftig-ursprünglichem, pflichtmäßigem Handeln die Form gefunden wird, die Wahrheit. Nicht das autoritative „Wort“, nicht der Begriff, der Sinn und nicht die Kraft ist der Logos des Anfangs. Und so übersetzen wir: „Im Anfang war die Tat.“

In dem Aktivismus Shaftesburys kündigt sich das typisch Deutsche und das spezifisch Moderne der Weltbetrachtung zugleich an. In bewußtem, ausgesprochenem Gegensatze erhebt sich hier der germanische Okzident über den Absolutismus und den Intellektualismus des semitischen Orientes zur geistigen Führung, und eben diese Bewegung erweist sich naturgemäß zugleich als eine Erhebung des deutschen Nordens über den der semitisch-orientalischen Art wesentlich verbundenen Romanismus des Südens. Es mag das schwächere, genauer gesagt, das flachere Individualerlebnis als das Begründend-Gemeinsame dieser Kulturen angesehen werden, über deren Wollen und eigentümliche Leistung die deutsche Selbstbesinnung sich erhob. Auf eine bestimmte innere Gemeinsamkeit der Völker des orientalisch-romanischen Kreises weist schon das äußere

geschichtliche Bild; denn wir finden hier den Absolutismus der politischen Verfassung in der typischen Ausprägung seiner verschiedenen geschichtlichen Bildungen. Als notwendige Voraussetzung dieser Tatsache ist eine Seelenverfassung anzunehmen, deren Typus durch die Selbstverständlichkeit charakterisiert erscheint, mit der man sich einem von außen Bestimmenden unterwirft, und mit der hier Form und Norm, Wesen und Wert als irgendwie von außen hinzutretend gedacht werden. In der Bildung des Typus der Weisheit und Frömmigkeit, wie der Kulturform überhaupt, wird sich aber notwendig der ursprüngliche Antrieb in dem einzelnen durch die Wirkung der vorgefundenen äußeren Lebensumstände verstärken. Wir besannen uns früher schon[1]) auf die innere Beziehung zwischen Absolutismus und Rationalismus im 18. Jahrhundert. Dieselbe prinzipielle Erwägung wird sich auch dem erweiterten Geschichtsbilde gegenüber bewähren. Der Absolutismus der Begriffszentralisation entspricht durchaus dem Absolutismus der Willenszentralisation, und die Metaphysik zeigt jeweils eine letzte Spiegelung dieses Charakters. Wo der Eine herrscht, und wo man diese Herrschaft als das Naturgemäße empfindet, wird auch das Eine — intellektualistisch erfaßt — seine Wirkung üben als ein allein Berechtigtes, ein allein Wesenhaftes. Es erklärt sich eben aus der vorherrschend intellektualistischen Bestimmtheit dieses Seelentypus, daß in seiner reinen Ausbildung der Weise als der Fromme und der Fromme als der Weise erscheint. Ihr Ideal ist gleicherweise die Einheit mit dem Einen, die als ein völlig entsprechendes Erkennen der göttlichen Weltsubstanz und darum als eine Reinigung von den Affekten empfunden wird, die mit der Welt und ihren Besonderheiten verbinden. Wir stellten den absoluten König neben den absoluten Substanzbegriff als entsprechende Manifestationen eines seelischen Typus, der bereit ist, das Eine zu bejahen und die Mannigfaltigkeit zu verneinen. Zur Vollendung des Gedankenganges haben wir noch den Absolutismus des Papsttums zu nennen.[2]) Wir erkennen alsbald das Gemeinsame oder Analoge in der Voraussetzung dieser Erscheinungen, und wir begreifen eine Fülle geschichtlicher Beziehungen. Zugleich fühlen wir den in der germanischen Seelenverfassung begründeten vollständigen Gegensatz, durch den die Ablehnung des Absolutismus in jeder Form bedingt ist.[3])

Wie die jüdisch-orientalische Religiosität in dem Christentum als bestimmende Lebensmacht zu den Völkern des Westens kam und sich dabei in der mannigfachsten Weise modifizierte, so ward der philosophische Typus des semitischen Ostens vornehmlich durch Spinoza in dem Okzi-

---

1) O. S. 30 f. 2) Vgl. o. S. 22 f.; 29 f. 3) Vgl. o. S. 1 ff.; 16 f.

dent wirksam. Es ist uns verständlich, daß die wesentlichen Probleme, die innerhalb der deutschen Kultur an diesen Erscheinungen sich entfalteten, ihren Ursprung an dem Gegensatze der Geistesart nahmen oder doch durch diesen bestimmt wurden. — In Plotin sahen wir Grundmotive des antiken und des christlichen Zeitalters sich verbinden, und so ist auch neben und in dem Orientalisch-Semitischen, das der alexandrinischen Richtung überhaupt eigentümlich ist, ein der germanischen Art Homogenes, die germanische Weltanschauung vorschattend in seiner Philosophie wirksam. Das bewußte Streben Plotins fanden wir auf Wesensvereinigung mit dem Einen gerichtet, und er gelangt zu dem „Selbst". Es konnte sich das, wie wir sahen, nur ereignen, weil das Gefühl in Aktion trat, wo man sich lediglich in einer Expansion des Gedankens begriffen glaubte. Der gesteigerte Gedanke vermag in die Weite des Allgemeinen und des Einen zu dringen, um sich in ihr zu beruhigen; das gesteigerte Gefühl wird in dem „Einen" immer sich selbst erfassen, es wird stets zu dem Besonderen gelangen. Der intellektualistisch-orientalische Pantheismus führt zu prinzipieller Selbstverneinung, der germanische Gefühlspantheismus zur Selbstbejahung. So wird auch der Typus der einen Weltanschauung irgendwie ein Objekt, ein Angeschautes, eine Materie als wesentlichen Inhalt aufweisen, der Typus der anderen zeigt das Subjekt als tätig-bestimmenden Mittelpunkt. Damit ist hier der Aktivismus ebenso naturgemäß gegeben wie dort der Passivismus. Nicht auf dem Wege passiver Kontemplation steigt der Germane zu dem Einen, zu der Weltsubstanz, der Wahrheit empor, nicht die Ataraxie ist ihm das eine Ziel der Weisheit. Der archimedische Punkt deutschen Denkens ist allerdings ein Innerliches; in der „innern Erfahrung" erkannten wir den Ausgangspunkt der Philosophie Shaftesburys. Deutsche Überzeugung aber ist es, daß die Gesetze und Kräfte, die aus diesem Grunde sich ergeben, einzig Gestalt gewinnen durch sittliches Handeln. Mit zweifelloser Klarheit weist die Philosophie Shaftesburys auf diesen wichtigen Schluß. Eben diese Überzeugung, daß die Wahrheit an Wirksamkeit gebunden ist, daß alles Sein nur in der Bewegung, im Wirken sein Wesen offenbart, mag geradezu als das Wahrzeichen dieses Typus der Weltanschauung gelten.

Wir werden freilich bei diesem Wirken nicht lediglich an die Bewirkung nächster Zwecke, an das unmittelbar Fördernde denken dürfen; der Begriff des wahrhaft Seienden, der Wahrheit, würde dadurch auf die Vorstellung eines utilitaristischen Mediums verengt.[1]) Die durch den Ak-

1) Gleichwohl ließe sich die neuerdings ausgebildete Philosophie, von der das Fördernde zu dem alleinigen Maßstab der Wahrheit gemacht wird, über Aus-

tivitätsbegriff dieser Weltanschauung bedingte Wahrheitsvorstellung erhebt sich durch ihre metaphysische Tiefe über jeden engen Nützlichkeitsbegriff, wenn auch das Nützliche, das Fördernde an sich als ein Wahres, Gutes, Schönes erscheinen mag. Jedoch das Ganze der „Wahrheit“ kann damit noch nicht bezeichnet sein. Ein rein empiristisch-utilitaristisch begründeter Wabrheitsbegriff hätte dem Philosophen als Egoismus gegolten. Nicht das, was mich als Individuum fördert, auch selbst nicht das, was der Gattung dienlich scheinen mag, ist für Shaftesbury das letzte Maß der Dinge. Über der Menschheit noch steht für ihn ein anderes Gesetz, von dessen Höhe gesehen der erste Aspekt der Gestalten und Verhältnisse sich völlig ändert, von dem das Opfer der unmittelbaren Interessen, ja selbst das der Existenz verlangt werden kann. Und indem dieses Gesetz in den Individuen als gestaltende Energie wirksam wird, entsteht das Wahre, Gute, Schöne, ohne daß damit an das Absolute einer starren Welt zu denken wäre. Die Aktivität innerlichster Bedeutung wird hier als Wesensbewegung gedacht, und das Wesenhafte des Anfangs kennen wir als ein irgendwie in sich selbst sich Zusammenfassendes, als eine Einheitsenergie, so wie sie in der Höhe der Entwickelung durch die Persönlichkeit dargestellt wird. Die Wahrheit höheren Sinnes entfaltet sich aus der produktiven Aktivität der Persönlichkeit. Wie sie nicht lediglich als ein Mittel zur Erreichung von Zwecken zu denken ist, so ist sie auch nicht ein Abstraktum dieser oder jener Art, sondern eine persönliche Tat. Wir mögen sagen, sie sei gleich der Persönlichkeit ein in sich selbst Ruhendes, ein Selbstzweck, ein Mikrokosmisches, und eben durch die Wirksamkeit des höheren Gesetzes, des Kosmischen, erhält dieser Begriff der Wahrheit sein höheres Recht, seine Bedeutung gegenüber von Begriffen, die sich mit der Materie nächster Nähe füllen. Nun ist uns aber die Welt nicht eine Beharrende; wir kennen sie als die ewig Werdende, und so ist das Substantielle der Welt ein aus inneren Kräften stetig sich Erneuerndes, das

---

sprüche Goethes auf völlig klare Äußerungen Shaftesburys zurückführen. Das Fördernde, Zweckdienliche schien dem Philosophen allerdings als wahr, gut, schön. Wir kennen die Konsequenzen, und so erinnert ja auch Shaftesbury bereits an die positive Bedeutung der Illusion. Der Irrtum, der Wahn mag fördern, und die Begriffe scheinen sich gänzlich zu verwirren. Man ist von Goethe bis zu Nietzsche und den heutigen Pragmatisten allen Möglichkeiten solcher Erwägungen nachgegangen, um sich schließlich darin zu einigen, daß einzig das als „wahr“ zu gelten habe, was sich in der unmittelbaren Erfahrung als gut, als fördernd erweist, während man von allen weiteren Reflexionen, insbesondere dem Metaphysischen, absieht. Wie in einem anderen Zusammenhange noch gezeigt werden soll, hatte es Shaftesbury klar erkannt, daß der Untersuchung über das Fördernde notwendig eine andere Untersuchung vorangehen muß.

in dem Strömend-Mannigfaltigen als das eine tätig sich erhält. Wesen und Wert, Größe und Schönheit des Seins sind durchaus auf schöpferische Bewegung, auf rastlose Tätigkeit gegründet. Hier ist kein lässiges Verweilen, kein träger Besitz. Die Persönlichkeit und so auch die Wahrheit gehen mit ihrem Sinne völlig aus diesem tätigen, schaffenden Werden hervor und zeigen seine Merkmale. Die Einheit, durch welche die Persönlichkeit sich als Substanz des Anfangs und als Grundwert der Welt konstituiert, ist die ewige Forderung, die stets aufs neue sich erzeugende Tat, kann doch ein lebendig Verharrendes in dem fließenden Leben nur gedacht werden als ein sich Bewegendes, als eine Kraft, die in dem Rhythmus der Bewegung fortdauernd sich selbst erfaßt.

Es ist deutlich, in einer spornenden Welt des Werdens hat das Paradies der Vergangenheit, die Vorstellung eines glücklich idealen Urzustandes keine Stätte. Wer von arkadischen Hainen, von skythischen Steppen und germanischen Wäldern als dem Ideale träumt, begehrt für sich ein „Gütchen am See", an „sanft hinfließendem Bache", eine Idylle fernab von der Heerstraße des kämpfenden Lebens. In der Welt des Werdens winkt das Ideal aus ewiger Zukunft und fordert gebieterisch alle Kräfte in seinen Dienst. Nicht in dem müßigen Traum der Vergangenheit, sondern in der tapfern Arbeit der Gegenwart kündigt es seine Realität an, seine werbende, beglückende Hoheit. Kämpfend erleben wir das Ideal, die Einheit und Freiheit, sei es eigener Kampf, erwachsen an den Widerständen des eigenen Weges oder die innere Erfassung fremder Tat, fremden Kampfes. Ist aber die Schönheit dem Ideale wesentlich zugehörig, so muß sie auch schon in dem Kampfe um das Ideal sich bekunden; denn wird gleich auch Herkules „nur nach bezwungenen Ungeheuern" zum Musageten, so kann damit doch nicht gesagt sein, daß die Schönheit erst mit dem Siege erscheine. Sie wird in dem Kampfe um das Ideal vor allem als Erhabenheit und Würde sich zeigen, und da die deutsche Art in besonderer Stärke diesen Kampf als einzig wesenhaften Inhalt des Daseins empfindet, so wird es auch stets die gestrengere Schönheit sein, die wir vornehmlich fühlen und bilden. Eine nicht mindere Schönheit als die des Sieges, der Erfüllung. Ja, vollendeter Sieg, die Ruhe gänzlicher Erfüllung mag als das Ende der Schönheit gedacht werden, müssen wir doch in dem Gegenstande ästhetischer Betrachtung stets einen formenden, zur Herrschaft sich erhebenden Willen verspüren, soll jene Stimmung geweckt werden, in der unser Innerstes mitfühlend gestaltend sich bewegt. Bezeichnete die Anmut eine Steigerung der Schönheit, so könnte damit nur eine erhöhte Selbstsicherheit der Form gemeint sein. Shaftesbury erhebt die Schönheit des tätigen, kämpfenden Lebens. Als Kämp-

fende erleben wir den Sinn, erweisen, erfassen wir die Schönheit des Seins.

Eine werdende Welt! Wir verstehen, daß dies mehr bedeutet als eine sich bewegende Welt! Bewegung schlechthin könnte als sinn- und ziellos, könnte als ewige Wiederholung gedacht werden. Der Begriff des Werdens in dieser Weltanschauung hat zwei Voraussetzungen, und beide bilden in sich einen Sporn zur höchsten Anspannung der Kraft. In dem hier geschauten Weltbilde gibt es keine absoluten Gegensätze, zwischen denen die Energien sich sinnlos zerreiben, sondern nur polare, relative, die zur Überwindung reizen, die wir zu überwinden vermögen und über die wir immer höher gelangen zu weiteren Ausblicken, tieferer Erkenntnis, stärkeren Werten. Der Begriff des Werdens setzt zum anderen ein Werdendes voraus, eine bestimmte, aus dem Innern sich entfaltende Gestalt. Es ist aber das Ideal ein Lebendiges, ein Wirksames, Richtunggebendes in diesem Werden; es wäre denn ein toter Gott. Zunehmend verlieren die Bindungen von außen ihre Bedeutung, es steigert sich die Kraft, der Wille der Selbstbindung, der Selbsterfassung, die Energie der Einheit. Es wächst die Erkenntnis, daß die Werte aus dieser Bewegung zur Einheit hervorgehen, und die Werte selbst erweisen ihre Wirklichkeit durch ihre Wirksamkeit. In immer weiterem Kreise aber fühlen sich die einzelnen als Träger dieser Bewegung zur Höhe, zur Einheit, dieser wertbildenden Bewegung, bewegt und bewegend zugleich; sie fühlen sich als Träger des weltinnern Willens zum Ideal, zu der Gestalt der Vollkommenheit, der Einheit und Freiheit. Das Letzte von gleichgültiger Trägheit versinkt, und das ganze Wesen verwandelt sich in diesem Weltgefühle, unter dieser Weltvision in treibende, gestaltende Kraft. Es ist aber eine Täuschung über die Richtung des innern Weltwillens nicht zu denken; denn das göttliche Lebensgesetz läßt sich nicht unbezeugt, finden wir doch alle wahre, dauernde Glückserfahrung an rastlose Arbeit, an hingebende Tätigkeit im Dienste des Ideales, sei es in oder außer uns, gebunden. Ein sicheres Wegzeichen ist hier aufgerichtet. Man mag diese Anschauung als „Eudämonismus“ bezeichnen, doch werden wir ein völlig anderes darunter verstehen als jene landläufige, nachgesprochene Kritik, die den Philosophen mit der Nennung dieses Wortes als einen Befürworter lässigen oder klug berechneten Genusses verurteilt glaubt. — Wir mögen statt von Weltgegensätzen, die zur Tätigkeit reizen, auch von der Unvollkommenheit, von dem Übel in der Welt reden. Shaftesbury versuchte die Lösung des alten Problems, indem er in seiner Theodizee auf kosmische Zusammenhänge verwies, von denen aus das einzelne Übel als ein Relatives, Zeit- und Raumbeschränktes sich ergeben müßte, und wir fanden,

daß durch die Erkenntnis seiner Relativität auch der Antrieb zu seiner Überwindung gegeben sei. Als Theodizee erscheint jedoch nicht sowohl die Metaphysik der Voraussetzung als vielmehr die praktische Folgerung des Gedankens. Indem die Unvollkommenheit der Welt Anlaß und Raum zur Tätigkeit gibt und damit das Formprinzip der Persönlichkeit bewegt, begreifen wir ihre Weltnotwendigkeit. Der tätige Mensch, der es erfährt, wie an den Gegensätzen, wie an der Unvollkommenheit der empirischen Welt die Weltsubstanz sich bildet, bedarf für sich selbst keiner Theodizee. In einem arbeit- und kampferfüllten Leben fand Shaftesbury vollstes Genüge, die befreiende Antwort auf die quälende Frage nach dem Sinn des Übels, dem Sinn der Welt. – Und so sehen wir den Begriff der Aktivität mit den grundlegenden Vorstellungen dieser Philosophie innerlich sich verbinden.

Eine Grundvorstellung, die wichtigste vielleicht, aus der die Bedeutung des Aktivitätsbegriffes in dieser Weltanschauung sich erklärt, blieb noch ungenannt. – Edwin, der northumbrische König, hatte die Edeln und Weisen seines Volkes zu wichtiger Beratung um sich versammelt.[1]) Paulinus, der christliche Sendbote, war am Hofe erschienen, um an ein altes Versprechen zu gemahnen. Er drohte mit der endlosen Qual der Hölle und versprach ewigen Lohn in dem himmlischen Königreiche. Und nun sollte beschlossen werden, welchem Gotte man sich unterwerfen wolle. Schweigend saßen die Männer, bis endlich einer unter ihnen sich erhob, um den König zu beraten. Von einem innern Erlebnis geht der alte Krieger aus. Wenn er die Winternächte mit dem König in der Methalle saß und sinnend in das Herdfeuer schaute, das seinen flackernden Schein auf das Gebälk des Hauses warf, da geschah es wohl, daß ein Vogel aus der Sturmnacht durch die geöffnete Türe flog, eine kurze Zeit ängstlich durch die Helle flatterte und dann wieder in der Nacht verschwand, aus der er gekommen war. Der nachdenkliche Germane erlebte sich selbst, das ganze Menschenschicksal, in dem Fluge dieses Vogels durch den Lichtschein, aus der Nacht in die Nacht. Wenn die neue Lehre, so schloß der Mann, etwas zu sagen vermöchte über diese Nacht, aus der wir kommen und in die wir allesamt wieder zurückgehen nach der kurzen Weile, da wir das Licht schauen, dann müßten wir uns zu ihr bekennen. – Charakteristisch ist die Argumentation Coifis, des Oberpriesters. O König, sagt er, unsere alte Religion besitzt keine Kraft; denn keiner aus dem Volke hat sich ihr so eifrig hingegeben als ich, und doch sind viele bei dir viel besser angeschrieben. Darum rate ich zu einer neuen Reli-

1) Baeda, Hist. Eccles. Lib. II, cap. XIII.

gion. — Die Annahme des Christentums wurde beschlossen. Coifi, der Priester, legte Waffenschmuck an aus des Königs Rüstkammer, bestieg einen Hengst aus seinem Stalle und ritt zu dem Tempel nach Godmundingham. Dort schleuderte er den Speer in das Heiligtum der Väter als Absage an die alten Götter. Am Osterfest des Jahres 627 aber ließ der König sich taufen in der St. Petrikirche von York.

Dem Germanen aus heidnischer Vorzeit erschien das Menschenschicksal gleich dem Flug eines Vogels durch eine erleuchtete Halle in Winternacht; so ist auch für Shaftesbury das Leben eine Helle in dem Weltendunkel, durch die in ewiger Prozession die Geschöpfe hinziehen, aus Nacht in Nacht — they view the light and viewing pass: sie schauen das Licht und schauend ziehen sie vorüber.[1]) Diese Vorstellung ward für den Philosophen zu dem einen großen Erlebnis, das seine ganze Lebensstimmung, seine ganze Weltanschauung bestimmte. Die Philosophie Shaftesburys in ihrem bewegenden Grunde verstehen, heißt, durch dieses gleiche Erlebnis hindurchgehen. — Wir erkannten den Drang, jeweils das Ganze des menschlichen Daseins, das Ganze der Welt zu umspannen, als ein Eigentümliches der germanischen Seelenverfassung gegenüber der romanischen Art und ihrer ausgesprochenen Neigung und Befähigung, das Isoliert-Einzelne zu beobachten und zu bilden.[2]) Es deutet auf dieselbe Gemütbeschaffenheit, wenn wir von der lebendigen Seele sprachen, die in dieser Weltanschauung gefordert sei und die uns notwendig als eine gestaltende erschien. Die wahrhaft lebendige ist eine in ihrer Totalität bewegte, den Gedanken der Totalität in sich bewegende Seele. Schauend, schaffend ist sie der Umgrenzung in der Einheit zugewandt, dem Sinn und der Darstellung des Ganzen, der e i n e n Welt ihres Erlebnisses. Zugleich aber finden wir in der Tradition befestigte Wünsche und Bedürfnisse rege, die darauf ausgehen, das Bild der scharf umrissenen Einheit, der in sich selbst ruhenden, in sich selbst zusammengefaßten Lebensgestalt zu verdunkeln. Es lassen die Menschen gemeinhin den gekannten Kreis ihrer Existenz zerfließen, verdämmern in einem Gestaltlos-Unendlichen vager Gefühle, Vorstellungen, Erwartungen. Dem Philosophen widerstrebte es, sich selbst zu täuschen über die Umgrenzung unseres Seins, die Grenzen der Mensch-heit; das Leben zeigte sich ihm als klar umschriebener Lichtkreis inmitten des ewigen, unerbittlichen Dunkels. — Wir schauen das Licht, und schauend ziehen wir vorüber in endloser Reihe.

„Ein kleiner Ring
Begrenzt unser Leben
Und viele Geschlechter

1) Vgl. o. S. 161. 2) O. S. 2 f.

Reihen sie dauernd
An ihres Daseins
Unendliche Kette."

Und die Grenze dieses Lebens die Grenze unserer Welt. Ein unumstößlicher Tatbestand, anerkannt oder nicht anerkannt. Furchtlose Konsequenz wird von dem Manne und um so mehr von dem mannhaften Philosophen gefordert, furchtlose Konsequenz in Denken und Leben. Wir glaubten die geistig-sittliche Konsequenz als ein Merkmal deutscher Art bezeichnen zu dürfen, als ein Grundbestimmendes des deutschen Geisteslebens, ein Grundgestaltendes deutscher Kultur. Shaftesbury sah die Welt der Theologie versinken, die die Menschen mehr nach außen, nach unten und nach oben statt nach innen blicken ließ, so daß ihre beste Kraft ungeweckt blieb. Die neue Welt, die vor dem Philosophen sich erhob, faßte in sich selbst sich zusammen, und damit erkannte er zugleich die eine Menschenaufgabe. – Es ist deutlich, daß dieser Wandel des Weltbildes das Bewußtsein in allen Beziehungen notwendig bewegen und umstimmen muß. Nicht als ob ein bestimmtes Resultat notwendig sich ergeben müßte. Es werden vielmehr an diesem Scheidewege die Menschen sich trennen je nach ihrer Wesenseigentümlichkeit. Hier erscheint der individuelle Kern der Rassen und der einzelnen. Im wesentlichen werden sich drei verschiedene Ergebnisse zeigen. Ein deutlich ausgeprägter Typus tritt uns entgegen in der Stimmung des Inders, der in passiver Resignation untertaucht in das umfangende dunkle Schweigen als in ein Göttliches. Für die große Zahl der Menschen wird der Zusammenbruch der Jenseitsvorstellung ein Antrieb zum Genusse sein, so kärglich oder so üppig, wie sie ihn zu erraffen vermögen. Wenn wir von einem Besonderen der germanischen Art reden, so kann damit nur ein Typisches gemeint sein, wie es durch führende Geister dieser Rasse übereinstimmend zum Ausdrucke gebracht wurde. Es ist aber dieses Besondere offenbar nicht die Passivität der Kontemplation, wie wir uns auch nicht dem Materialismus des Genusses zu verschreiben vermögen.

Einst wollte der nachdenkliche Germane wissen, was die Nacht zu bedeuten habe rund um die Helle des Lebens, und er ergriff die Religion, die ihm das Rätsel offenbarte. Für seine Nachfahren handelt es sich nicht mehr um ein Wissen; denn wir wissen, daß wir nichts wissen können von einem Jenseitigen. Und so erwarten wir auch von keinem kirchlichen Sendboten eine Offenbarung über das uns umfangende ewige Dunkel, um uns mit ihr zu beruhigen. Das große, das erschütternde Erlebnis der Grenzen der Mensch-heit treibt zur Entfaltung ihrer Fülle; die mit dem Gemüt ergriffene Erkenntnis der engen Einmaligkeit unseres

Daseins wird für uns gänzlich ein einziger, ungeheuerer Antrieb zur Tat. Gehören uns wirklich nur die wenigen Schritte durch die belichtete Stelle in der Mitte dieser großen Nacht, dann werden wir die ganze Kraft, die ganze Zeit aus der Zersplitterung zusammenraffen und unser innerstes, bestes und letztes Vermögen für ein großes Ziel einsetzen, für ein Ziel, dessen Größe, und Schönheit unsere Seele völlig in waches Leben erweckt, sie völlig in schöpferische Tätigkeit verwandelt. Es verlangt das Einmalige nach dem Ewigen, und wo die jenseitige Welt zersank, da ergreift die Seele die begehrte Unsterblichkeit in der weiterwirkenden großen Tat, deren Spur auch in Äonen nicht untergeht. Wir reden von „Größe", und wir wissen, daß die Maße der lebendigen, wirkenden Welt sich nicht decken mit den Zahlen und Verhältnissen des sinnlichen Scheines. Wir haben begriffen, daß das Gute und Große der Geschichte in dem Unscheinbarsten beginnen mag, und so dürfen wir unser eigenes Leben als ein Bewegendes betrachten, das in dem Zusammenwirken der Kräfte das Große hervorbringt; und auch die tröstende, spornende Illusion, die uns das Bild der Wirkung unserer Tätigkeit in übersteigerter Größe zeigt, ist gerne zugelassen. „To know one does good, though in the remotest and lowest state, and to have the prospect of doing still more and more, even after life, is a great pleasure to one who stands upon the brink."[1]) An dem „Rande" seines Lebens, an der Tür in das Dunkel fühlte sich der Philosoph, als er diese Worte niederschrieb in einem Briefe, der sich mit dem Drucke seiner Werke beschäftigte. Sein ganzes Wesen war darauf gewandt, die Ideale zu bewegen, sie zu wirkenden, gestaltenden Lebensmächten zu erheben. In der Stille, unbeachtet durch Chronisten, sah er die aufsteigenden Weltenergien sich bilden, und so mochten dem Sterbenden die in seinen Werken niedergelegten Gedanken, um deren Fassung er sich bis ans Ende mühte, zusammen mit seinen politischen und sonstigen Bemühungen wohl als Ausgangspunkte einer hundertfältigen Wirkung erscheinen zum Aufbau einer besseren Welt. Daß sein eigenes Leben zerrann, bedeutete ihm nichts gegen die lebendige Entfaltung der Ideale, die er erkannt und erhoben hatte; daß diese Ideale Macht und Dauer erhielten in der Welt, war für ihn von weit stärkerem Interesse als seine persönliche Dauer. Er lebte in dem Ideal in einem eigentlicheren Verstande, als es durch den Ausdruck zunächst angezeigt scheint. Und so geht unter dem Drange der Sehnsucht des Einmaligen nach dem Ewigen aus dem Erlebnis der Einmaligkeit unseres Daseins jenes andere Erlebnis überindividueller Werte hervor. Er-

1) An Thomas Micklethwayt, Rand S. 449.

lebnis ist Lebenserregung, der Aufgang eines neuen bestimmenden Bewußtseins aus dem bewegten Untergrunde unserer Existenz. Versinke ich als der einzelne und gebe ich mich darüber nicht länger einer Täuschung hin, dann werde ich meine letzte Tiefe in heroischem Entschlusse zusammenfassen, um die Gestalt meiner Besonderheit gänzlich als Wert zur Erscheinung und Wirksamkeit zu bringen. Indem ich sie aber zur Wirksamkeit in die Geisteswelt erhöht sehe als überindividueller, dauernder Wert, fühle ich mich durch sie, durch das Beste meines Seins, meines Wollens, durch meine stärkste Liebe mit dem Ewigen verbunden, in dem Ewigen, dem Göttlichen geborgen. Ich erlebe in mir selbst als überindividuellem Werte den Himmel der Unsterblichkeit. Ein edleres Begehren als jenes egoistische Verlangen nach der Fortsetzung einer gleichgültigen Existenz in das Unendliche. — Aber auch selbst der Klang meines Namens und das sinnliche Bild meines Lebens und Wesens mag dauern in der Geschichte mit der Wirkung der durch mich erschaffenen, durch mich verstärkten Weltwerte; für manches Gemüt eine Vorstellung erneuten Anreizes zum Einsatze der ganzen Kraft. — Forschen wir nach dem Grund der Größe und Höhe in der Geschichte des einzelnen wie des Volkes, so mögen wir wohl zuweilen finden, daß es das Erlebnis des versunkenen Jenseits gewesen ist, das die Tat hervortrieb, das zur Quelle stärkster Kulturenergien wurde. Unsere eigene deutsche Kultur ist nicht zum wenigsten aus diesem Erlebnis hervorgegangen.

Ein Lichtkreis inmitten undurchdringlicher Nacht erschien dem Philosophen das Leben. Des Lichtes war er gewiß, solange er es schaute, und die Enge des Kreises drängte sein Gefühl zur befreienden Tat. Shaftesbury sah sich innerhalb der eigentümlichen Bestrebungen der neuen Zeit auch gänzlich anderen Stimmungen gegenüber, gegen die er seine eigene Anschauung klar zum Ausdruck bringt. Das natürliche Verlangen nach Dauer mochte ebenso wie eine skeptische Wissenschaft dazu führen, die scharfe Peripherie des Lichtkreises zu verwischen und das Dunkel mit der Helle in ein unendliches Dämmer zu vermengen. Die Epoche der Wissenschaft, die der Herrschaft der Theologie folgte, wird deutlich charakterisiert durch das Bestreben der Selbstbeschränkung. Man will den Umkreis des wirklich von uns Erkennbaren festzustellen suchen. Shaftesbury, der typische Vertreter der jungen Wissenschaft, ist gleichzeitig auch der große Verkündiger der Resignation. Mit Ernst ruft er die schweifenden Phantasien, Forderungen, Hoffnungen in die deutlichen Grenzen von Vernunft und Erfahrung zurück. Immer mehr jedoch trachtet man den Horizont der uns gewissen Welt zu verengen und läßt ein Sicheres nur innerhalb der Grenzen rein sinnlicher Wahrnehmung gelten. Insgeheim

freut man sich wohl des gegen die Verengung sich auflehnenden, nach Weite, nach Wirklichkeit und Gewißheit verlangenden Gefühls und mit der bestimmten Absicht, das Wesenhafte völlig in das Transzendente zu verlegen, bestreitet man schließlich jede Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge, ja selbst die Realität unserer Welt und erklärt das irdische Leben für einen Traum.

„We are such stuff
As dreams are made of and our little life
Is rounded with a sleep.“

Das Leben ein Traum, umschlossen von dem großen, tiefen Schlaf. Die von uns allen gekannte Stimmung des Rückblicks, die Shakespeare seinen Prospero[1]) hier in dichterischem Bilde aussprechen läßt, wird zu der Stimmung, in der man das Leben überhaupt betrachtet, um das unaustilgbare Verlangen nach Wesen und Dauer um so stärker auf das Erwachen in einer jenseitigen Welt zu richten. Und wenn, sagt Shaftesbury, dieses Leben auch tatsächlich nichts anderes ist als ein Traum, schwer oder leicht, so ist der Traum um nichts weniger eine Realität für uns, solange er währt. Dieses „Traumleben“ ist durch zwingende Notwendigkeiten bewegt, die unser ganzes Wesen in zweckvolle Tätigkeit setzen, es herrscht in ihm eine Gesetzmäßigkeit, die wir beachten müssen für Schaffen und Glück; und die Gesetzmäßigkeit, deren ich inne werde, die Gestalten und Faktoren meiner inneren Erfahrung, bilden für mich eine Welt unbezweifelbarer Realität, was wir auch von der metaphysischen Natur unseres Seins, von der Welt sonst denken mögen. Hier ist ein sicheres Fundament, auf das wir bauen können, ohne weitere Offenbarungen zu erwarten.[2])

Am 28. Oktober 1704 starb John Locke, und am 23. August schrieb er für seinen Freund Anthony Collins[3]) einen Abschiedsbrief, der diesem erst nach dem erfolgten Tode auszuhändigen war.[4]) In diesem Briefe faßt der Philosoph sein Lebenstestament in Worte wie diese zusammen: „May you live long and happy in the enjoyment of health, freedom, content,

---

1) Tempest IV, 1. 2) Vgl. o. S. 93ff.

3) 1676–1729. Einer der bekanntesten der englischen „Deisten“ und „Freidenker“. Starkes Aufsehen erregte er durch seine in dem Todesjahre Shaftesburys (1713) erschienene Schrift „Discourse of Freethinking“. Lockesche Prinzipien werden hier in einer Konsequenz angewandt, die deren Urheber sicher erschreckt hätte. Unter den zahlreichen Gegenschriften sind die von Bentley und Swift am bemerkenswertesten.

4) Erstmals veröffentlicht in Des Maizeaux's Collection of several Pieces im Jahre 1720.

and all those blessings which Providence has bestowed on you and your virtue entitles you to. I know you loved me living, and will preserve my memory now I am dead. All the use to be made of it is that this life is a scene of vanity, that soon passes away, and affords no solid satisfaction but in the consciousness of doing well, and in hopes of another life. This is what I can say upon experience, and what you will find when you come to make up the account. Adieu. I leave my best wishes with you." — Durch einen Freund erhielt Shaftesbury Kenntnis von diesem Philosophenabschiede.[1]) Vor allem mußte ihn der Ausdruck „consciousness of doing well" unter der Wirkung des Nachsatzes: „in hopes of another life" ganz notwendig in Erregung versetzen. „Consciousness", sagt er, „is, indeed, a high term, but those who can be conscious of doing no good, but what they are frighted or bribed into, can make but a sorry account of it, as I imagine." Nicht daß Shaftesbury überrascht worden wäre durch die letzte Zusammenfassung der Lebensbedeutung, wie sie Locke hier unternahm! Er fühlte nur aufs neue den ganzen Gegensatz der Weltanschauung, des innern Wesens. Bekanntlich leugnet Locke zugleich mit angeborenen Verstandesideen auch angeborene moralische Ideen. Er kennt als ein Erstes nur Triebe, durch die wir in unserem Handeln bestimmt werden, und als den das Handeln durchaus beherrschenden Trieb nennt er das Streben nach Glückseligkeit. Dies Streben findet sich dem göttlichen und dem bürgerlichen Gesetz sowie dem der öffentlichen Meinung gegenüber, und im Einklang oder Widerstreit mit diesen drei Gesetzen treten die sittlichen Bestimmtheiten in Erscheinung. Es wird aber der Wille der Menschen nur durch Rücksicht auf Vorteil oder Nachteil, auf Lohn und Strafe bestimmt, und so bezeichnet es Locke konsequenterweise als den großen Vorzug der christlichen Religion, daß sie durch Lohn und Strafe reize und abschrecke. Gegen eine solche Auslieferung der Religion und Sittlichkeit an Egoismus und Willkür revoltierte Shaftesburys innerste Natur. Seine ganze Weltanschauung, sein ganzes philosophisches und sittliches Wollen erhob sich gegen die Art und Lehre dieses Mannes. Der Prediger oder die Obrigkeit mögen sich ja immerhin jener äußeren Motivationsmittel bedienen, jedoch nur in Rücksicht solcher Menschen, wo innere Antriebe nicht geweckt werden können.[2]) Wir müssen aber an die Möglichkeit eines Aufstieges, einer Er-

1) Rand S. 344.

2) Außer den im Index der Werke unter „Reward" usw. angegebenen Stellen sind die Briefe an Ainsworth vom 19. November 1707 und vom 3. Juni 1709 zu beachten. (Basler Ausgabe der Werke, und in deutscher Übersetzung im „Brittisch theol. Magazin" 1771.)

ziehung des Menschengeschlechtes zu einer verinnerlichten Sittlichkeit und Religion glauben. Ohne diesen Glauben behält Locke naturgemäß auch in dem andern recht, daß das ganze Leben eitel sei; all unser Wirken fällt dann letzten Endes in trostloser Zwecklosigkeit zusammen. Mit jenem Glauben aber erhält das Leben Inhalt, und unser Tätigkeitstrieb wird durch das geschaute Ideal auf das stärkste angespornt.

Jenem Lebenstestamente Lockes gegenüber, das der Freund ihm übersandt hatte, und das ihn in allen Punkten aus letzten Tiefen seines Empfindens zu heftigstem Widerspruch reizte, mußte das Eigenste seiner Überzeugung um so nachdrücklicher sich zeigen. Er selbst, fährt er in dem Briefe fort, werde von seiner Umgebung als ein Sterbender angesehen, und so möge der Freund das, was er ihm noch zu sagen habe, auch als eine Abschiedsbotschaft annehmen. Als „Counter-charge" schreibt er seine eigene Lebensabrechnung, indem er dabei Sinn und Wortlaut des Lockeschen Testamentes Zeile für Zeile aufnimmt: „As for good wishes, you have abundance, though without compliments. For loving me or my memory, be that hereafter, as it may prove best for you, or as you can bear it. The use I would have you make of it is, that our life, thank heaven, has been a scene of friendship of long duration, with much and solid satisfaction, founded on the consciousness of doing good for good's sake, without any farther regards, nothing being truly pleasing or satisfactory but what is thus acted disinterestedly, generously, and freely. This is what I can say upon experience, and this you will find sufficient at the last to make all reckonings clear, leaving no terrible account to be made up, nor terrible idea of those who are to account with. — Thus runs my charge to you: something different (as you see) from the admired one given by our deceased acquaintance. Now a word or two by way of remark."

Wir zögern nicht, die weiteren Anmerkungen Shaftesburys in ihrem vollen Umfange hier wiederzugeben. Es ist dieser Brief ein Dokument von mehr als persönlicher Bedeutsamkeit. Locke hatte *vanitas vanitatum* ausgerufen über das Leben, und so sagt Shaftesbury: „Life is vain ('tis true) to those that make it so. And let those cry vanity, for they have reason. For my own part who never could be in love with riches or the world, nor ever made any great matter of life, so as to love it for its own sake, I have therefore no falling out with it, now at the last when I can no longer keep it; so without calling names or giving hard words, I can part freely with and give it a good testimony. No harm in it all that I know; no vanity. But (if one wills oneself) a fair, honest, sensible thing it is, and not so uncomfortable as it is made. No, nor so over-comfortable as to make one melancholy at the thoughts of parting with it, or as

to make one think the time exceeding short and passing. For why so short if not sound and sweet? Why complain both ways?[1]) Is vanity,

---

1) Zur Klarheit über einen Widerspruch wie diesen zu führen, daß man das Leben als eitel und elend verlästert, während man gleichzeitig seine Flüchtigkeit beklagt, und die Menschen zu befreiender und stärkender Konsequenz der Lebens- und Weltanschauung zu nötigen, schien dem Philosophen eine wichtigere Aufgabe der Philosophie als die Lösung der Probleme, auf die Locke die Mühe seines Lebens verwandt hatte. Wie Großes dieser auch hier geleistet haben mochte, dem größten Problem, dem Problem des Lebens gegenüber, zeigt er nach dem Urteil Shaftesburys eine unphilosophische Inkonsequenz. — Die Ausführungen des obigen Briefes beruhen auf Reflexionen seines philosophischen Tagebuches (Rand S. 268) aus dem Jahre 1698. Hier war er sich bereits klar geworden über jene Inkonsequenz und den bedeutsamen Mangel, den sie darstellt in dem Wesen und Denken des großen Freundes. Die Untersuchung dieses Widerspruches, so reflektiert Shaftesbury an dieser Stelle, ist für mich von Bedeutung. „This is what is worth my while. If I cannot find the agreement or disagreement of my ideas in this place; if I can come to nothing certain here; what is all the rest to me? What signifies it how I come by my ideas, or how I compound them; which are simple and which complex? If I have a right idea of life now at this moment, that I think slightly of it, and resolve with myself that it may easily be laid down on any honourable occasion of service to my friends or country, teach me how I shall remain in this opinion; what it is that changes; and how this disturbance happens; by what innovation, what composition, what intervention of other ideas. If this be the subject of the philosophical art, I readily apply to it and study it. If there be nothing of this in the case I have no occasion for the sort of learning, and am no more desirous how I form or compound those ideas which are distinguished by words, than I have of knowing how and by what motions of my mouth I form those articulate sounds, which I can full as well pronounce and use without any such science or speculation." Während es der Erwähnung nicht bedarf, daß hier ohne Nennung von Lockes Namen dessen Philosophie beurteilt wird, ist es nicht so deutlich, daß bei dem letzten Satze sowohl an den sprachphilosophischen Essay Lockes als auch an die 1667 in Sulzbach erschienene Abhandlung *Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio* zu denken ist, in der Franciscus Mercurius van Helmont (vgl. oben S. 236) die sprachphysiologischen Untersuchungen niederlegte, denen er nach dem ausführlichen Berichte Shaftesburys in der Finsternis des römischen Inquisitionskerkers nachgegangen war. (Vielleicht besteht eine Beziehung zwischem diesem Buche und dem Lebenswerke des Theophilus Gale (1628—1678): „The Court of the Gentiles", in dem der Versuch gemacht wird, das Hebräische als die Ursprache und die Bibel als Quelle aller Philosophie und Bildung nachzuweisen, und das zwei Jahre nach dem Buche van Helmonts zu erscheinen begann. Jedenfalls dürften in einer Geschichte der Phonetik neben den von John Wallis und Wolfgang von Kempelen ausgegangenen Anregungen die frühen Experimente dieses jüngeren van Helmont nicht vergessen sein.) — Shaftesbury vergegenwärtigt sich in seinem Selbstgespräch psychologische, erkenntnistheoretische und sprach-

mere vanity, a happiness? or can misery pass away too soon? But the sweet is living (it seems), mere living and doing just the ordinary animal offices of life, which good manners will not allow one to call by plain names. As for other offices more immediately human, and of the rational kind, such as friendship, justice, generosity, acts of love, and such like, the exposing of life, health, or fortune, spending of it, throwing it away, laying it readily down for others — for friends, country, fellow-creatures — these are no happiness ('tis supposed); no solid satisfaction without a reward. Hard, hard duties, if nothing be to follow! Sad conditions at the best, but such as must be complied with for fear of what is worse. — O Philosophy! Philosophy! — I have heard, indeed, of other philosophy heretofore, but the philosophers of our days are hugely given to wealth and bugbears; and philosophy seems at present to be the study of making virtue burdensome and death uneasy. Much good may do those improvers of misery and diminishers of all that is good in life. I am contented, that they should cry, Vanity! For our part, let us, on the contrary, make the most of life and the least of death. The certain way for this being (as I conceive) to do the most good, and that the most freely and generously, throwing aside selfishness, mercenariness, and such servile thoughts as unfit us even for this world, and much more for a better. — This is my best advice; and what I leave with you, as that which I have lived and shall die by. Let every one answer for their own experience, and speak of happiness and good as they find it. Thank heaven I can do good and find heaven in it. I know nothing else that is heavenly. And if this disposition fits me not for heaven, I desire never to be fitted for it, nor come into the place. I ask no reward from heaven for that which is reward itself. Let my being be continued or discontinued, as in the main is best. The author of it best knows, and I trust Him with it. To me it is indifferent, and always shall be so. I have never yet served God or man, but as I loved and liked, having been true to my own and family motto[1]) which is — LOVE — SERVE.

---

physiologische Untersuchungen, die sich ihm als Philosophie und Wissenschaft darboten, und indem er nach Mitteln und Zwecken scheidet, und sich ihm über die mannigfachen Zwecke letzte, entscheidende Ziele erheben, wird ihm der relative Wert aller menschlichen Bemühung und die eine große Aufgabe deutlich, die nach seiner Ansicht der wahren Philosophie gestellt ist.

1) Shaftesbury setzte vor die Vorrede zu seinen „Characteristics" das Wappen seiner Familie, in dem dieser Wahlspruch erscheint, der somit gleichzeitig als Motto seines Werkes angesehen werden mag. Wir folgten dem Beispiele des Philosophen in eben diesem Sinne.

Ein unmißverständliches Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein starker Lebensglaube in männlich starken Worten. Ein geschichtliches Dokument für die Entstehung des neuen Menschen, in dem wir uns selber erkennen. Es wird hier nichts gesagt, das in den „Werken“ fehlte. Der wissende Leser verstand auch dort die Meinung vollkommen. In dem Briefe jedoch, wo jede Rücksicht auf die Öffentlichkeit wegfiel, konnte die Überzeugung in voller Stärke, ohne alle Verhüllung hervortreten.

Der neue Mensch entstand in der Überwindung der durch die Theologie bestimmten Weltanschauung. Das was in dieser Weltanschauung überwunden wurde, ist das Prinzip der Heteronomie. Wenn wir heute als Deutsche mit zäher Entschlossenheit für das politische Prinzip der Selbstverwaltung eintreten gegen die zentralistisch-absolutistische Tendenz in der preußischen Staatsidee, oder wenn Shaftesbury mit der ganzen Schärfe seiner Philosophie die Lehre von den ewigen Belohnungen und Strafen bekämpfte als eine den Weltsinn verdunkelnde, das Leben verkümmernde Vorstellung, so ist dies nichts anderes als die verschiedene Bekundung ein und derselben Weltanschauung. Haben wir überhaupt das Recht, von einem neuen Menschen, von einem Fortschritt in der Geistesverfassung zu sprechen, so gründet es sich auf die unbestreitbare Tatsache der zunehmenden Bewußtheit und Energie, mit der die Denkenden immer weiterer Kreise sich dem einen Ziel zuwenden, das wir als Selbstverwaltung des Lebens bezeichnen können.

Es wurde früher gesagt, die Theologie sei durch die Ästhetik überwunden worden. Das geschichtliche Faktum dieses Umschwunges, der sich von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an zu vollziehen begann, gehört jener großen Bewegung an, die schon seit dem 15. Jahrhundert und früher auf die Auflösung der römischen Universalkultur, auf die Verselbständigung der einzelnen Lebensgebiete gerichtet war. Die treibende Macht in dieser Bewegung ist das dem Eigenleben, der Eigentat zugewandte Gefühl, das Selbstgefühl, das jede Lebensgestalt auf ihre Eigenkraft und damit auf ein ursprüngliches Recht stellt. Zunehmendes Selbstgefühl bedeutet aber nichts anderes als zunehmende innere Aktivität. Die Persönlichkeit fühlt sich als ein Besonderes dem Verbande gegenüber, nicht mehr lediglich als Produkt oder Repräsentant einer Kaste; sie wird frei, und ihre gelöste Energie muß sich notwendig gegen die heteronomen Bindungen einer überlebten Seelen- und Weltverfassung wenden, um in dem freien Nationalstaate ein Gegenbild ihres eigenen Wesens und Willens zu erschaffen. — Und die Kunst wird frei. Auch sie erhebt die Forderung der Autonomie, und zwar für ihr Gebiet als solches wie für jede einzelne Kunstgestalt. Jedes Erzeugnis des künstlerischen Genius

ist als in sich selbst ruhend zu betrachten und aus seinem eigenen Gesetze zu beurteilen. Wir haben seitdem die Einheit und Freiheit mit völliger Deutlichkeit als das Wesen des Künstlerischen erkannt. Es ist aber diese geschichtlich hervortretende künstlerische Stimmung nicht etwa nur ein Reflex, eine Folge der allgemeinen Entwickelung; wir haben in ihr vielmehr die besondere Erscheinungsweise eben jener innern Aktivität, jenes Selbstgefühls zu erblicken, von dem gesagt wurde, daß es die treibende Macht dieser ganzen Bewegung gewesen sei. Wir sprechen ja wohl von einem Menschen mit starkem Selbstgefühl, wo wir an ein ausgesprochenes Selbstbewußtsein, an ein Gefühl des eigenen Wertes und eine ausgeprägte Willensbestimmtheit denken. Von Selbstgefühl eigentlichen Sinnes sollte jedoch nur da geredet werden, wo die Form des Selbst im Gefühl lebendig wird, wo die innere Aktivität die Art des eigenen Wesens mit besonderer Lebhaftigkeit erfaßt. Wir fanden aber das Selbst und seine Form durch Einheit und Freiheit gekennzeichnet. Es ist darum das Selbsterlebnis als ein elementarer künstlerischer Akt zu betrachten. Das Selbsterlebnis kommt aber nicht zustande, indem das Selbst gewissermaßen im Leeren um seinen eigenen Mittelpunkt kreist und die metaphysische Form seines Wesens betastet. Wir erleben uns selbst an dem Leben und seinen Phänomenen. Wir werden den Dingen gegenüber produktiv, wir schauen sie in den Sinn, in das Bild unseres eigenen Wesens. — Das Merkmal des ästhetischen Zustandes kommt in Erinnerung, so wie es in einer früheren Überlegung von uns gefunden wurde. — Wir empfinden unser eigenes Sein als in sich selbst ruhend, und es drängt uns, das Leben überhaupt und seine Erscheinungen auf sich selber zu stellen. Das Leben als solches, wie auch weiterhin jeder Lebenstag, jede Lebensstunde, jede einzelne sittliche Tat hat einen Eigenwert. Es bedarf keiner Beziehung auf ein anderes, Fremdes, auf ein Überweltlich-Zukünftiges. Unser Leben ist kein Provisorium, unsere Tage sind n i c h t Pilgertage nach einem himmlischen Ziele, so daß sie kein Ziel in sich selber hätten. — Wir befinden uns hier an der Achse des Umschwunges der Weltanschauung. Es war ein erster wichtiger Schritt in diesem Entwickelungsgange, die Fremdbestimmung durch eine absolute kirchliche Autorität aufzuheben. Es war der letzte notwendige Schritt dieser Bewegung, als Shaftesbury sich gegen die außerweltliche Fremdbestimmung wandte. Man könnte von einer „ultramundanen“ Weltanschauung reden, die Shaftesbury zugleich mit der ultramontanen zurückwies.[1]) Zwischen diesem Ersten und Letzten

1) Es ist bezeichnend, daß Shaftesbury seine, die neue Weltanschauung begründende Lebensstimmung gerade im Gegensatze zu Locke (vgl. u. a. Essay, Book I, Ch. 3, § 6) zum Ausdruck bringt, den wir doch sonst als einen der Ur-

aber steht der Absolutismus überhaupt als das Prinzip, durch das die alte Welt mit der Gesamtheit ihrer charakteristischen Anschauungen und Einrichtungen zusammengehalten wird. Und so ist für Shaftesbury das ganze Leben mit Notwendigkeit ein Kampf gegen den Absolutismus, die ganze Gewalt, das ganze Pathos seiner Kraft sehen wir gegen dies Grundprinzip gewandt.[1] Wir begreifen es aber nun völlig, daß es der Künstler in Shaftesbury war, der seinem Auftreten das Typische der Zeitwende verlieh, der ihn zu dem Begründer der neuen Epoche werden ließ. Wir mögen auch sagen, es sei Shaftesbury, der Plotiniker, gewesen.

Am Aufgange der neuen Zeit erscheint als Symbol von höchster Bedeutsamkeit die Gestalt des Prometheus. Der Künstler ist ein Prometheus, sagt Shaftesbury. Der Vergleich übt tiefe Wirkung. Und jeder lebendige Mensch ist ein Künstler, ein Gestalter von Seele und Welt; jeder Mensch mit lebendiger Seele ein Prometheus. Bis dahin lag die Welt im Banne überlieferter Normen und Ideen. Gemäß traditioneller Anschauungen ward die Welt der Wirklichkeit wie die Welt der Phantasie gestaltet. Das Weltnotwendige war ein Ererbtes, an dem man mit Selbstverständlichkeit festhielt. Und nun war es, als ob es sich plötzlich regte „schwellend tief im Grunde". Eine neue Offenbarung, vordem schon erkannt und bekannt von einzelnen, eröffnete sich und setzte die Seelen in wunderbare Bewegung. In „Prometheus" aber kommt diese tätige Bewegung zu einem Bewußtsein ihrer selbst. Der Titane des griechischen Mythos erscheint in dem Augenblicke, da der Mensch aus einem Objekt, einem Passiven, in ein aktives Subjekt sich verwandelt fühlt, da er sich bewußt wird, daß er den quellenden Mittelpunkt in sich selber trägt, den Mittelpunkt, aus dem einzig alle Offenbarung stammt. Prometheus ist das Symbol jener Aktivität, die als aus dem Ursprünglichen erregt empfunden wird, die in rüstig selbstbewußter Arbeit die Weltbedeutung zu erfassen strebt, oder die durch die Phantasie Welten erzeugt aus

---

heber der neuen Zeit anzusehen gewohnt sind. Es erweist sich hier, daß in Shaftesbury der schöpferische Geist, der die neue Kultur aus sich erzeugte, mit einer Energie wirksam war, die keine Halbheit duldete. Locke bietet das typische Bild des englischen Denkers, der bei aller vordringenden Geistesschärfe doch in dem Banne des Alten verharrt, während Shaftesbury eben gerade dadurch zu jener Geistesmacht für uns Deutsche werden konnte, weil es ihm aus sittlichen und ästhetischen Gründen unmöglich war, die Wirkung einer Erkenntnis auf ein Einzelgebiet willkürlich einzuschränken, weil er einer „Weltanschauung" zustrebte, einer solchen, die sein Denken über die Welt in furchtlos konsequenter Wahrhaftigkeit zum Ausdrucke brachte ohne Konzessionen an Fürstentümer und Gewalten, die an dem Gebäude der alten Welt Wache stehen.

1) Vgl. o. S. 16f.

unerschöpflicher Fülle, Gleichnisse des sich stetig, ewig entfaltenden Weltsinnes, Sinnbilder der Einheit und Freiheit. Der Japetide ist die Verkörperung des Geistes, der im Kampfe mit dem Absolutismus des zu Ende gehenden Weltjahres die neue Zeit aus sich erschuf, aus sich erschafft, die Personifikation des stolzen, selbstherrlichen Bewußtseins schöpferischer Kraft, des Willens zu eben jener Einheit und Freiheit, die wir als das Wesen der Schönheit, als Ziel der Kultur und als Grundbedingung allen Glückes erkannt haben. Prometheus ist der bewußt schöpferische, freie Mensch. Er trotzt den Göttern, durch die er seine Kraft gelähmt, sein Reich verkürzt sieht. Er fordert seine Welt. – Eben dieselbe Stimmung selbstbewußter Überlegenheit, die den Menschen gegenüber in der „Ironie“ des Philosophen hervortrat, erscheint den Göttern gegenüber als Prometheustrotz.

Und doch gilt dieser Trotz nicht den ewigen Göttern, wie sich der „Spott“ des Philosophen nicht gegen das Verehrungswürdige richtet. Von hoher Warte überschaut er den Gang der Geschichte. Er erinnert sich der freien, heiteren Religion unter den Alten, wo man sich das Leben nicht verkümmern ließ durch ein Jenseitiges. Und sodann sieht er vom Osten den Geist des Fanatismus erstehen. Die Gestalt einer zukünftigen Welt wächst empor, überschattet, vergewaltigt die gegenwärtige, eine ultramundane Politik verwandelt Staat und Gesellschaft, und die Menschen, erregt durch die neue Vision, wenden sich gegeneinander in „heroischem“ Bekehrungseifer: „A new sort of Policy, which extends itself to another World, and considers the future Lives and Happiness of Men rather than the present, has made us leap the Bounds of natural Humanity; and out of a supernatural Charity, has taught us the way of plaguing one another most devoutly. It has raised an Antipathy which no temporal Interest could ever do; and entailed upon us a mutual Hatred to all Eternity. And now Uniformity of Opinion (a hopeful Project!) is looked on as the only Expedient against this Evil. The saving of Souls is now the heroick Passion of exalted Spirits; and is become in a manner the chief Care of the Magistrate, and the very End of Government itself.“[1]) Es erfüllte den Philosophen mit Ingrimm, daß die Menschen um des Himmels willen die Erde verödeten, daß sie wegen des zukünftigen Seelenheiles sich gegenseitig um Leib und Leben brachten; und wo der Fanatismus nicht zu morden vermochte, fand er es den Brauch der Frommen, daß sie mit bigottem Eifer ihren Mitmenschen in die Seele drangen. Hier war nichts von dem Göttlichen, das er verehrte. Er sah hier nur Parteigötter, Er-

1) Enth. Sect. 2.

zeugnis und Bild menschlicher Beschränktheit und Leidenschaft. Der Olymp, dem er prometheisch trotzte, war das durch Furcht und Hoffnung der Menschen über der Erde erbaute Reich dieser Götter mit seinen bestechlich lockenden Genüssen und seinem schreckenden, flammelodernden Tartaros als Verlies für gestürzte Feinde. Eine neue barbarische Mythologie. Die Welt und das Leben sah er durch dieses Wahnreich aus ihren Angeln gehoben, ihres Eigenwertes, ihrer Freiheit und Schönheit beraubt. Er sah alle innere Wahrhaftigkeit in Sein und Streben vernichtet durch diese Spaltung der Welt, durch die Stellung des ganzen Lebens auf eine kaufmännische Berechnung von Vorteil und Risiko. „Die Wahrheit begehrt keiner Kaufmannschaft", sagt Meister Eckhart. Wie dieser, so kannte auch Shaftesbury einen Gott, der unbelastet durch das Kleine des Geschehens, unbelästigt durch die Kleinlichkeit der Menschen über aller Enge und Spaltung sein Wesen hat als der Eine, der Allwirkende, der Allumfasser, der Allerhalter.[1]) Kannte er eine Furcht, so war es keine solche vor Strafen der Hölle, sondern die Ehrfurcht vor sich selbst, vor dem eigenen Gebot, die Ehrfurcht vor dem Ewigen, das er im Innern fühlte, und hegte er eine Hoffnung, so galt sie nicht einer Belohnung im Himmel, sondern der fortschreitenden Erleuchtung menschlicher Finsternisse, dem endlichen Sieg des Göttlich-Guten in der Welt. Er wußte, daß der Mensch Himmel und Hölle in sich selber trägt, in dem zustimmenden oder rächenden Bewußtsein seines Tuns. So stand er fest auf dem Boden der Welt, und um ihn schloß sich der Kreis, den seine Wirksamkeit erfüllte, die freie Entfaltung des inneren Gesetzes, unbeeinträchtigt durch fremde Willkür, durch Schrecken oder Locken von außen. Dieser Kreis ist seine Forderung. Es ist die Forderung der Einheit und Freiheit[2]), der Autonomie, der Selbstverwaltung des Lebens. Erhebt sich Shaftesbury in trotzigem Stolze, in entschlossener Stärke gegen die Fremdherrschaft, die er durch das Reich des Jenseits über dem Leben errichtet sah, so hat er damit noch nicht die zukünftige Welt in das Nichts gestoßen. Sein Kampf gilt allein der heteronomen Bestimmung des Lebens und der Sittlichkeit, er gilt einer Gottesvorstellung, die dem Ideale des Göttlichen und des Menschlichen gleich unwürdig und verhängnisvoll. Wirksamkeit, starkes, pflichtbewußtes Handeln ist der feste Grund, auf den die Prometheusforderung Shaftesburys sich stützt, und der also wirkende Mensch mag immerhin auf eine Zukunft hoffen, in der der tätige Kern seines Wesens zu voller Entfaltung gelangt:

---

1) Man beachte besonders seinen Naturhymnus.

2) Vgl. o. S. 193ff.

„Liegt dir gestern klar und offen,
Wirkst du heute kräftig frei,
Kannst auch auf ein Morgen hoffen,
Das nicht minder glücklich sei."

Aus künstlerischen Impulsen entstand die neue Zeit, der neue Mensch. Künstlerische Energien sah Plotin aus den Tiefen der Welt wirksam in der Erzeugung der Natur- und Kunstgebilde. Wir selbst und unser Leben eine Entfaltung dieser innerweltlichen Energeia! Es ist aber das Künstlerische ein frei in sich selbst Zusammengefaßtes. Es zeigt sich der innere Grund des Konfliktes mit der alten Weltanschauung der Theologie. — Und so sehen wir eine Vorstellung antiker Metaphysik, mit der ganzen Seele ergriffen, zu einer lebendigen Kraft werden in dem Aufstiege der neuen Epoche, und eine Gestalt des antiken Mythos wird zum nachwirkenden Symbol jener zu sich selbst gekommenen schöpferischen Energie.

Auf der tätigen Persönlichkeit ruht die neue Welt, die neue Kultur, der aus reinem Pflichtbewußtsein handelnde Mensch steht an dem Ausgangspunkte aller Gewißheit. Die Rücksicht auf einen sei es diesseitigen, sei es jenseitigen Vorteil oder Nachteil als Folge der Handlung ist völlig ausgeschieden. Das bestimmende Gesetz ist ein dem Leben Immanentes, in dem Leben sich auswirkend. In dem sittlichen Bewußtsein lebendiger Seelen kommt die Mannigfaltigkeit seines Inhalts zur Selbsterfassung. Die Persönlichkeit, in folgerichtigem Handeln aus ihrem eigenen, inneren Gesetze sich erbauend, erhebt sich über allen Schein des Einmaligen und Zufälligen der Lebens- und Weltlage; sie erlebt das Ewige der Welt- und Lebensverfassung und bringt es in dem eigenen Sein zum Ausdruck. In höchster Steigerung der Selbsttätigkeit gelangt sie zur Selbstsicherheit, zu weltüberlegener Einheit. Von hier sehen wir Begriffe des Wesens und des Wertes sich bilden, die Kultur Gestalt gewinnen. Wo aber das Weltwesenhafte sich begründet, da begründet sich auch das Glück:

„Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn zu jeder Zeit:
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit."

Wir kennen den Begriff der Persönlichkeit als den gestaltenden Mittelpunkt des Shaftesburyschen Denkens; wir bezeichneten die Persönlichkeit nach ihrem wirkenden, formenden Weltsinne als die Zentralmonade des metaphysischen Weltbildes, das in dem Hintergrunde seiner Philosophie sich errichtet.[1]) In dieser Weite und Tiefe war die Persönlichkeit vordem in der Geistesgeschichte noch nie begriffen worden. Es erhöht

1) Vgl. o. S. 103; 218f.; 222; 242ff.; 259ff.; 275.

sich aber die Bedeutung der neuen Erkenntnis und Forderung, weil in ihr die bedeutsamsten geschichtlichen Tendenzen und Impulse sich vereinigen zur Schaffung einer grundlegenden Überzeugung. Wir fanden innere Freiheit identisch mit innerer Einheit und wir sahen die griechische Kultur diesem Ideale zugewandt, das in dem Begriff des „Selbst" bei Plotin deutlich als Persönlichkeitsideal erscheint. Den stoischen Begriff des ἡγεμονικόν und die Reflexionen des Marcus Aurelius wie überhaupt das männliche Lebensgefühl und die Stimmung weltüberlegener Innerlichkeit innerhalb der Stoa fanden wir stark mitwirksam in der Herausbildung des Ideales, das eine immer stärkere Wirkung übt auf die Gemüter, je mehr die Individuen zu eigenem Leben erwachen. Wir kennen die zunehmende Selbsttätigkeit, die steigende Verselbständigung der einzelnen als das Merkzeichen des Kulturfortschrittes. Der Ethiker ist von dem Ästhetiker in Shaftesbury nicht zu trennen, wenn er die Forderung erhebt, daß das Leben und damit die Persönlichkeit völlig auf sich selber gestellt werde, und daß darum auch das Jenseits als Bestimmungsgrund gänzlich auszuschließen sei. Wohl mochte der Satz Platons aus dessen „Republik" in ihm nachwirken, daß das Gute zu tun, das Böse zu fliehen sei, gleichviel „ob es Götter und Menschen sehen oder nicht sehen". Mit aller Energie und Ausführlichkeit sehen wir ihn diesen Gedanken begründen.[1]) Hier war ja ganz offenbar von dem antiken Philosophen das Ideal der autonomen sittlichen Persönlichkeit seiner Grundbedingung nach aufgestellt.

Es könnte scheinen, als ob das christlich-religiöse Moment völlig ausschiede in der Bildung des Ideales, so wie es von Shaftesbury vertreten wurde. — In irgendeinem Sinne sind wir jedoch Christen, und sei es auch wider Wissen und Willen. Eine mehr denn zweitausendjährige Geschichte ist in ihrer Wirkung gegenwärtig in der Eigenart unseres Wesens und Wollens. Und so mag auch von unserem Persönlichkeitsideale gesagt werden, daß ein wichtiges Kapitel seiner Vorgeschichte in die nachexilische Zeit des jüdischen Volkes zurückführe. Wir sahen, daß bei einer ausgesprochen intellektualistisch bestimmten Geistesart eine verinnerlicht personale Zusammenfassung des Lebens nicht als das eine, letzte Ideal empfunden wird; außerordentliche Geschehnisse jedoch mögen der inneren Bewegung eine Richtung geben, die das Unerwartete hervorbringt, und sei es auch nur vorübergehend oder nur bei den führenden Geistern, die mit feineren Organen auf die Besonderheit der geschichtlichen Lage reagieren. Als der griechische Staat zerbrach und die politische Freiheit verloren ging, ward der Grieche zum Menschen, das Humanitätsideal leuchtet auf, der Blick weitet sich

---

1) Charakt. I, 124.

und umspannt die Welt, der Zeus des griechischen Olymp wird zu dem einen welterfüllenden „Zeus“, dem πνεῦμα der Stoa, und in dem großen Alexandriner vollendet sich die Energie dieser Geistesrichtung, indem er das Eine als das Urselbst erlebt. Als der jüdische Staat in Trümmer ging und das Volk als ein national Gestaltloses zurückließ, erhoben sich seine geistigen Führer unter der Schwere des äußeren Geschickes zu einer Einheit geistiger Art, zu einer sittlich-religiösen Zusammenfassung. Die Grenzen Israels erweiterten sich für sie zu den Grenzen der Welt, Jahve, der Nationalgott neben anderen Göttern, ward zu dem Einen, über dem zerstörten und wiedererbauten Tempel zu Jerusalem erschien der Vision die Gestalt eines zukünftigen Tempels, zu dem die Menge der Heiden einging. In eindringlich gewaltiger Predigt müht sich die Beredsamkeit der Propheten, die träge Menge zu der Anschauung und innern Erfassung des Einen, des „einigen“ Gottes zu erheben. Der Aufstieg des Monotheismus ist der Aufstieg der Persönlichkeit. Plotin versenkt sich in den Gedanken der göttlichen Welteinheit, und er mahnt seine Jünger zur „Selbsteinigkeit“.[1]) Aus der „Selbsteinigkeit“ ersteht der „einige“ Gott, und der einige Gott wirkt wiederum zurück auf die Selbsteinigkeit. Dem Juden wie dem Griechen zerbrach die äußere Gestalt der Dinge, das sinnlich Verbindende, und es ging ihnen gleicherweise die Erkenntnis auf von einer wesenhaften, geistigen Gestalt, einer inneren Form, die den Juden zu religiöser, den Griechen zu philosophischer Schöpfung führte. Aus der Zusammenwirkung tritt das Christentum in Erscheinung.[2]) Es ist nicht zum wenigsten aus dem Einheitsdrang der Seelenverfassung entsprungen. Die Persönlichkeit versichert sich ihrer selbst, ihres Wertes und ihrer Weltbedeutung in dem einen Gotte als dem Grunde und dem Ziele der Welt. Wohl scheinen Formen und Forderungen innerhalb des Juden- wie des Christentums auf eine Entselbstung, eine Entpersönlichung hinzuweisen, aber wir mögen uns daran erinnern, wie Plotin in seinem Verlangen, völlig aufzugehen in dem „Einen“, zu dem einen, zur Persönlichkeit, wurde.[3]) Unter einer Selbsttäuschung entstand das Selbst. Ebenso werden in dem Juden- und Christentume Kräfte des Gemüts entbunden, die nach ihrem Gesetze sich entfalten, unbekümmert um das Bewußte, das Absichtliche.

Die Vertiefung des Ich zum Selbst bei Plotin kennen wir als ein philosophisches Geschehnis von hoher geistesgeschichtlicher Bedeutsamkeit; denn hier sehen wir ein letztes Ergebnis, einen letzten Wert der antiken Kultur sich kristallisieren. Und was hier vielleicht erstmalig in dieser

---

1) Vgl. o. S. 224. 2) Vgl. o. S. 65ff. 3) Vgl. o. S. 219f.

Weise sich vollzog, wurde durch Shaftesbury von innen her ergriffen, erlebt, als ein Erstes und Letztes, und durch ihn ward dieser Vorgang zu dem großen Erlebnis unserer Geistesführer. Wir waren freilich unserer Stammesart nach hierfür prädisponiert, prädestiniert, und der politische Zustand tat weiterhin seine Wirkung ähnlich wie ehedem bei den Juden und Griechen. Das Reich der Innerlichkeit mit seinen Kräften und Gestalten, seinen Werten und Visionen scheint unsere eigenste Domäne. „Kehre ein in sein Inneres, wer es vermag", ruft Plotin.[1]) Abgekehrt von dem Weltgeräusch und der verwirrenden Mannigfaltigkeit sucht der alte Philosoph in der letzten Stille der Einsamkeit das Eine, das ihn zu dem Besonderen machte. In tätig produktivem Schauen späht er nach den Umrissen geistiger Gestalt. Es muß der Mensch, sagt Meister Eckhart, „alle seine Kräfte heimrufen und sie von allen zerstreuten Dingen sammeln in ein inwendiges Wirken". So ergreifen wir die eigene Seele. Plotin fügt seiner Forderung der Einkehr hinzu: „wer es vermag". Die wenigsten Menschen vermögen zu jener tiefsten Einkehr, jenem völligen Alleinsein mit sich selber zu gelangen, in dem die Seele gänzlich erwacht und sich selber begreift.[2]) Die große Mehrzahl ist in Wahrheit nicht wach, nicht lebendig. Der Mittelpunkt liegt regungslos, und die Wesensäußerungen, die wir zu beobachten glauben, sind im Grunde nichts anderes als Reflexbewegungen einer irgendwie zusammengehaltenen Ökonomie von Trieben und Begriffen. Daß die Seele erwache, heißt, daß sie sich anschicke, durch tätiges Schauen den Mittelpunkt in schöpferische Bewegung zu setzen. Es ist dies keineswegs ein außergewöhnlicher Vorgang. Wir erinnern uns, daß irgend eine sinnliche Besonderheit, sobald unsere Aufmerksamkeit eine Zeitlang über einen gewissen Grad von Intensität auf sie eingestellt wird, für unser Auge allmählich immer stärker hervortritt und sich mit zunehmender Deutlichkeit von ihrer Umgebung abzeichnet.[3]) Nun ist aber unsere innere Seinsweise ihrer Natur nach nicht irgendein Ruhendes, sondern ein Wirksames; wird darum unsere Aufmerksamkeit, eben das tätig produktive Schauen, auf sie gerichtet, so ist die Folge

---

1) Vgl. o. S. 224.

2) „Es ist tragisch, wie wenig Menschen es vor ihrem Tode gelingt, ihrer Seele habhaft zu werden. Die meisten Leute sind andere Leute. Ihre Gedanken sind die Meinungen anderer, ihr Leben ist Mimikry, ihre Leidenschaften sind ein Zitat." Es ist dies die Erkenntnis Oskar Wildes, als er in der einsamen Stille seiner Zuchthauszelle vielleicht zum ersten Male in seinem Leben sich auf sich selbst besann.

3) So ist es bekannt, daß für das Auge jener Leute, die berufsmäßig in Zeitungen und Zeitschriften nach bestimmten Stichworten suchen, diese nach einiger Zeit in Fettdruck aus der Zeile heraustreten.

nicht allein die, daß das Bild ihrer Art uns immer deutlicher erscheint, es wird vielmehr die erhöhte Aufmerksamkeit eine erhöhte Wirksamkeit unseres inneren geistigen Prinzipes hervorrufen, und diese Wirksamkeit mag sich bis zu prometheischer Selbstbewußtheit, sei es religiöser, philosophischer oder künstlerischer Produktion, steigern. Wir mögen uns an die eigenartige Verbindung von Schauen, Erkennen und Antrieb zum Handeln erinnert fühlen in der Denkweise der Griechen. Sie erkennen im Schauen, und durch das Schauen wird das Geschaute, die Idee, die Wahrheit, in ihnen selbst wirksam. — Die Expansion unseres Ich, die sich durch die innere Konzentration erzeugt, muß notwendig auf innere und äußere Widerstände stoßen; es wird aber nach Shaftesburys Überzeugung die bewußte Überwindung dieser Hemmungen die innere Aktivität nur noch weiter steigern, da die Seele sich damit ihrer eigenen Bewegung und der Richtung dieser Bewegung, und das heißt ihrer eigenen Wesensform, nur um so deutlicher bewußt wird. Eine durch das ἡγεμονικόν, durch die „forme maitresse“, bestimmte Synthese der inneren und äußeren Seinsbedingungen wird immer klarer als das Ziel empfunden. Wir sehen von hier die Gestalten der Sittlichkeit und der Kunst sich bilden. Das Dissonierende ist das Böse, ist das Häßliche.

Von dem Ich zu dem Selbst fortschreiten, heißt die Individualität zur Persönlichkeit vertiefen. Der Individualismus, die zunehmende Konzentration und Konsolidierung der Lebensenergie in den Individuen, durch die sie sich in einem verschiedenen Grad von Selbständigkeit erheben über das Allgemeine der vorgefundenen Zuständlichkeit, ist das eine, das den Kulturfortschritt kennzeichnet. Zur Persönlichkeit werden heißt, aus dem Punkte gesammelter innerer Kraft durch höchste Aktivität in organischer Expansion das Allgemeine überindividueller und übergeschichtlich-kosmischer Bezüge in die erkannte Besonderheit aufnehmen. Allein durch kosmische Fülle vollendet sich Sinn und Bedeutung der Persönlichkeit.[1]) Plotin stieg auf zu der allumfassenden Einheit, und er fand das Selbst. — Wir haben aber den Aufstieg zu dem Einen kennen gelernt als den Aufstieg zu dem höchsten Gute.[2]) Die im Innersten webende Sehnsucht nach befriedigendem Glücke erkannten wir als das bewußt-unbewußte Verlangen nach der Einheit, die uns als wesenhaft identisch erschien mit der Freiheit. Das Glück sahen wir wachsen mit der „Reinigung“, mit der „Interesselosigkeit“, mit der reinigenden Erhebung über die zerspaltenden Interessen, die zerstreuenden Begierden des niederen Ich. Das sich Erhebende ist ein Weltursprüngliches, Göttliches. Der Geist Gottes

---

1) Vgl. o. S. 124ff.; 193ff. 2) Vgl. o. S. 199.

trug in seiner Urerhebung das Geheimnis der Persönlichkeit in sich, den Drang zur Selbsterfassung der Weltbewegung in der Form der Einheit und Freiheit. Und so ist die Persönlichkeit Ausdruck und Ziel der Uraktivität, wie sich das göttliche Wesen an sich als absolute Aktivität diesen Sinnes über die Grenzen unseres Denkens erhebt. Ist es das Höchste der Kunst, die Persönlichkeit in ihrer Erscheinung zu zeigen[1]), so ist die personale Zusammenfassung der Weltbewegung das Höchste des Lebens.

Das germanisch-deutsche Persönlichkeitsideal, das in seinen Umrissen sich bei Shaftesbury und mehr noch in Shaftesbury selbst ankündigt, zeigt sich, von außen gesehen, je nach dem Standort, bald durch das Metaphysisch-Kosmische seines Grundes und Zieles, durch die Zusammenfassung seines ganzen Inhaltes in dem Religiösen durchaus charakterisiert, dann scheint es wieder durch eine grundwirksame künstlerische Stimmung oder durch den Begriff der Tätigkeit völlig gekennzeichnet. Von innen gesehen, muß es sich bald erweisen, daß es aus einer Energie sich entfaltet, die diese Momente alle in gänzlicher gegenseitiger Bedingtheit in sich enthält. Wir werden zu einem letzten Verständnis gelangen, indem wir den nächsten geschichtlichen Hintergrund unseres Ideales mit seinen in ihm enthaltenen unmittelbaren Voraussetzungen in deutlichere Nähe rücken.

Die Gestalt des Prometheus, so sagten wir, verkörpert den Geist, aus dem die neue Epoche hervorgegangen ist. Das heißt aber nichts anderes, als daß durch die Wirksamkeit des gekennzeichneten Persönlichkeitsideals der Umschwung herbeigeführt worden sei. Prometheus erscheint zunächst als Künstler, und wir überzeugten uns von dem künstlerischen Grundcharakter der neuen Lebensstimmung. Es trotzt aber der Künstler Prometheus den Göttern. Die deutsche Persönlichkeit mußte sich in ihrer Bildung notwendig mit dem religiösen Bestande auseinandersetzen; ein Erfordernis ihres Ernstes und ihrer Tiefe. Prometheus-Shaftesbury fühlt sich selbst gegründet in dem Ewigen, in der Kraft des Mittelpunktes. So bietet er selbstbewußt der alten dualistisch-absolutistischen Weltverfassung die Stirne und erklärt seine Unabhängigkeit. Der Philosoph bezeichnet seinen religiösen Standpunkt als Theismus; es ist ein universalistischer Theismus, wie wir ihn schon im Reformationsjahrhundert und früher vornehmlich in deutschen Kreisen vertreten finden. In der Frühzeit dieser Gedankenbewegung waren Ideen der stoischen Überlieferung und Eindrücke aus der lebendigen Begegnung mit dem Morgenlande zusammen wirksam geworden. Man strebte innerhalb dieser Weltanschauung aus

1) Vgl. o. S. 200; 259 ff.

der romanistischen Verengung der Gottesvorstellung und des Lebensideals nach jener aus der Intensität des inneren Erlebnisses sich erschließenden Weite, die wir als dem deutschen Gemüt ureigentümlich erkannt haben. Diese Intensität manifestiert sich aber zugleich bedeutsam als eine Aktivität, eine besondere innere Tätigkeit. Überhaupt wird hier die Art des Seins als eine Art der Aktivität begriffen. Die innere Aktivität vermag aber nicht bei sich selbst, in der eigenen Innerlichkeit zu verharren; eben als Aktivität ist sie notwendig der Welt zugewandt. Sie muß ihren eigenen Rhythmus den Weltdingen mitteilen; die innere verwandelt sich in eine äußere Tätigkeit, ohne daß diese in irgendeinem Punkte aufhörte, durch die Bewegung der Seele bestimmt zu sein. So gelangt das innere Sein zur Darstellung und zur Selbsterfassung, so allein vermag es sich zu bewähren. Wir wissen, daß durch die reformierte Kirche diese Aktivitätsüberlieferung in besonderer Entschiedenheit aufgenommen wurde. — Die gleichzeitig auf dem ganzen Gebiet der römischen Universalkultur sich bildende Reaktion gegen das überlieferte asketische Ideal der Frömmigkeit wie überhaupt gegen die römisch-absolutistische Veräußerlichung der Religion und des Lebens zeigt ihr Charakterisierendes in der Art und in dem Grade der jeweils angestrebten oder erreichten Verinnerlichung. Zugleich muß die Neigung des romanischen Südens, den religiösen Faktor mehr oder weniger aus den Bildungsidealen auszuschalten, als unterscheidend ins Auge fallen. — Verinnerlichung bedeutet zunehmende Beurteilung und Gestaltung von innen her. Es ist dies offenbar eine ästhetische Stimmung. Und so faßt ja auch der Spanier Gracian den Menschen als Kunstwerk seiner selbst (el hombre de buen dexo). Noch deutlicher tritt das individualistisch-ästhetische Moment in dem Italien der Renaissance hervor. Eine starke Wirkung sehen wir hier ausgehen von dem Ideal des Menschen, der seine Anlage zu völliger Entfaltung bringt und dabei alle vorhandenen Bildungsmittel nutzt. Der „allseitige Mensch" — l'uomo universale — ist als Ideal kaum je wieder in dieser Art hervorgetreten, man müßte denn an den englischen „gentleman" denken, wie er vornehmlich von den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts gezeichnet wurde. Gehen wir von Spanien und Italien über Frankreich, England und Holland nach Deutschland, so werden wir auf diesem Gange von Volk zu Volk durch die steigende Wirkung des germanischen Naturells in den neu sich bildenden, charakteristischen Anschauungen über das Wesen der Frömmigkeit und die Ziele der Persönlichkeit die Züge unseres Ideales mit zunehmender Deutlichkeit sich hervorheben sehen. Immer mehr widerstrebt der tiefer bewegten Seele die egoistische Enge, wird das Haften an einem Äußerlichen und die Berechnung auf ein Äußerliches, auf den

Effekt von ihr als flach, als unwahrhaft und unwürdig empfunden, immer entschlossener wendet sie sich gegen eine willkürliche Beschränkung ihrer Betätigung, gegen eine Zerstückelung der menschlichen Existenz in fremd gegeneinander stehende Gebiete und Funktionen, und zunehmend ergreift sie in religiösem Ernst das Leben mit dem ganzen Kreise seiner Aufgaben, um in ihm ihr Wesen als die eine zu entfalten. — Wenn man nach einem nächsten Vorbilde sucht für das Ideal, das Shaftesbury andeutend zeichnete und in sich selbst herauszubilden bemüht war, so scheint Gracian und mehr noch Castigliones Cortigiano so nahe und wirksam. Hier ist die Forderung der Autonomie, der Urbanität — ein Lieblingsausdruck Shaftesburys — und der Begriff des Virtuoso. Bei näherem Zusehen tritt allerdings bald eine tiefgehende Verschiedenheit der Auffassung hervor. Ist bei Shaftesbury das Ästhetische und das Ethische unlöslich verbunden durch die Metaphysik seiner Weltanschauung, so kommt hier das Sittliche als Bestimmungsgrund kaum in Betracht, und gar das Metaphysisch-Kosmische bleibt gänzlich zurück.[1]) Eine kluge und schöne äußere Gestaltung des Lebens, eine möglichst vorteilhafte Haltung seiner Umgebung gegenüber ist das Maßgebende. Die Umwelt mit Einschluß des Staates ist dem Helden hier nur Mittel zum Zweck oder die Folie der ästhetischen Geste. Daß er für die Beurteilung des äußeren Bildes stets in dem Stile seiner Persönlichkeit bleibe, geht dem Cortigiano über alles, und seine „Virtuosität" ist darauf gerichtet, diese Persönlichkeit durch alle Mittel in der Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Wir sehen den „Virtuoso der Humanität", der in künstlerischer Intuition der Weltmaße, jener in das Ewige sich einordnenden Formen menschlichen Seins, inne wird und der die äußere Gestalt der Dinge aus dieser inneren mit der ganzen sittlichen und künstlerischen Energie zugleich zu entfalten sich bemüht, in Ätherhöhe über dieses Ideal sich erheben.

Die Shaftesburysche Verbindung der Tiefe in der Erfassung des Ästhetischen, und somit des Bildungsideales, mit dem starken Entschlusse, ihre Formen tätig in das Leben zu führen, erklärt sich daraus, daß in Shaftesbury ein in der Sphäre der reformiert-kalvinistischen Religiosität erwachsenes und durch die stoisch-universalistisch-humanistische Tradition gebildetes germanisches Naturell der Griechenmetaphysik sich zugewandt hatte. Wir sind uns der hohen Bedeutsamkeit dieses besonderen Vorganges an sich wie seiner einschneidenden geschichtlichen Wirkung be-

1) Es wird durch diese Beobachtung der Unterschied zwischen dem Bildungsideal der Renaissance und des Neuhumanismus überhaupt charakterisiert, wie auch noch weiterhin das ausgesprochene wissenschaftliche Interesse das spätere Bildungsideal von dem früheren unterscheidet.

wußt. Auf die Renaissance und ihre Ideale wie auch noch auf Shaftesburys Zeitgenossen und die Generation nach ihm wirkten fast ausschließlich lateinische Vorbilder, vorab Ciceros *De oratore*; weiterhin aber auch die Biographien des Plutarch. Shaftesburys geistiger Konstitution konnte diese römisch bestimmte Überlieferung nicht genügen. Mit subtileren Organen trat er an die Probleme von Welt und Leben, feinere Sinne bildeten bei ihm die Vorstellungen des Wahren, Guten und Schönen aus der Tiefe kosmischer Größen und Verhältnisse, einer Tiefe, wo die Mannigfaltigkeit zur Einheit strebt; und aus dieser Tiefe der Begriffe, in die ihn die Griechen geführt hatten, erwuchs ihm darum auch sein ganzes Welt- und Lebensbild. Vor allem aber war der metaphysische Grund der Welt für ihn nicht der gleiche wie für die Menschen der Renaissance. Jenen erschien er als ein Ruhendes, und auf diesem ruhenden Grunde stand für sie das antike Ideal des Wahren, Guten und Schönen in starrer Festigkeit als ein in sich Vollendetes, ein Mustergültiges für alle Zeiten. Bei Shaftesbury gewahrten wir, wie der Weltgrund unter der Einwirkung einer uns bekannten bedeutsamen griechischen Tradition sich in Bewegung setzte, und wir sahen das Ideal in die ewige Aufgabe der entbundenen Seelenkräfte, in das Ziel unendlicher Entwickelung sich verwandeln. Der gegenteilige Anschein, als ob der Philosoph an dem Ideal als an einem Starren festhielte, erklärt sich aus der Notwendigkeit höchsten Nachdruckes und steter Wiederholung, wenn er einer völlig anders gesinnten Mitwelt gegenüber seine *exemplaria graeca* durchsetzen wollte. Nicht als ob den „römischen Mustern“ durch Shaftesburys Hinwendung zur Griechenmetaphysik ihre Bedeutung genommen werden sollte. Die Stoa gehört zu dem Wurzelboden von Shaftesburys Art und Weltanschauung. Es läßt sich sagen, daß durch Shaftesbury die geschichtliche Kontinuität der deutschhumanistischen Kulturtradition erhalten wurde. Die lateinischen Schriftsteller hatten auf den älteren deutsch-niederländischen Humanismus eine charakteristische Wirkung geübt, und da Shaftesbury, an dessen wiederholten Aufenthalt in Holland wir uns erinnern, hier zu einem Träger dieses älteren Humanismus sich bildete, wobei die kongeniale Energie seiner kalvinistischen Religiosität stark mitbestimmend war, blieb jene besondere Wirkung in der Gesamtenergie seiner Person und Weltanschauung auch dem durch ihn begründeten deutschen Neuhumanismus erhalten, um so mehr als in eben jener Wirkung ein wesentliches Bedürfnis der germanischen Art deutliche Gestalt gewann. Durch den sittlichen Lebensernst und die stolze Lebensstärke der späteren Stoa wurden die deutschen Gewissen in Selbständigkeit befestigt gegenüber der Äußerlichkeit kirchlicher Satzungen, und das deutsche Persönlichkeitsideal trat klarer umrissen hervor durch

die bestärkte deutsche Überzeugung, daß es im Leben nicht auf die Beobachtung irgendeines Äußerlichen ankomme, sondern vor allem auf ehrenhafte, in sich selbst sich zusammenfassende Gesinnung, die in rüstiger Arbeit und gewissenhafter Berufserfüllung zu geschlossenem Ausdruck gelangt. Und dieser frühere Antrieb zur Tat ward nun verstärkt durch den neueren Anreiz, der mit der Vorstellung einer Welt des Werdens, des in der Weltentwickelung sich entfaltenden Ideals gegeben ist. Der wertvollste Gewinn des durch die römisch-stoische Tradition genährten älteren deutschen Humanismus verbindet sich mit der bedeutsamsten und wirkungsvollsten Erkenntnis des am Griechentum erstarkten deutschen Neuhumanismus zur Hervorbringung und sicheren Ausgestaltung unserer eigentümlichsten Kulturerrungenschaft als Nation.

Die Verinnerlichung, die der Deutsche an dem Begriff der Persönlichkeit und der Frömmigkeit vollzog, schloß jedoch keineswegs damit ab, daß er die zentrale Bedeutung der tätigen Seele, des arbeitenden Menschen erkannte und behauptete; auch selbst der Begriff der Tätigkeit, der Arbeit mußte ganz notwendig sich verinnerlichen in dem Zuge dieser Entwickelung. Wir haben die stärkere innere Aktivität den Welterscheinungen gegenüber als ein der deutschen Art ursprünglich Eigenes erkannt, das sie insbesondere von der des Romanen unterscheidet. So war es auch ganz naturgemäß eben diese erhöhte innere Aktivität, aus der im 18. Jahrhundert jene Kulturgestalt unter uns erwuchs, durch die wir unsere Unabhängigkeit Frankreich gegenüber erlangten; und die bewußte kosmische Vertiefung der Seelentätigkeit, deren Forderung durch Shaftesbury von den Engländern als deutsche Mystik belächelt wurde, gab unserer Kultur das allgemein menschliche Gepräge, machte sie zu der führenden in der heutigen Welt. Erhöhte innere Aktivität aber ist das Besondere des ästhetischen Zustandes. Wir sagten, dieser kündige sich an, indem die Seele den Dingen gegenüber produktiv wird, und er vollende sich durch die Aufhebung des Bewußtseins einer existenziellen Trennung von Subjekt und Objekt. Und so wird auch die Arbeit dem Deutschen zu einem ästhetischen Objekt, in das er eingeht mit seiner ganzen Seele. Er belebt sie völlig durch die Eigenkraft seines Wesens, er erlebt sich in ihr. Und wie die deutsche Persönlichkeit sich selbst erlebt als in der Tiefe wurzelnd und aus dem eigenen Gesetze sich entfaltend, so erhält darum auch die deutsche Arbeit innere Selbständigkeit[1]) und metaphysisch-kos-

1) Wenn Locke behauptet, die Arbeit um der Arbeit willen sei ein Widerspruch gegen die Natur, so kann uns das nicht überraschen. Es ist dies nur ein weiteres Symptom jenes tiefgehenden inneren Gegensatzes, der zwischen den beiden philosophierenden Hausgenossen früherer Tage bestand bei aller

mischen Gehalt. Es erbaut sich durch sie jene Welt der Innerlichkeit, der Kultur in deutschem Sinne, die sich als ein höher Wesenhaftes über die Welt der Sinnenwirklichkeit und die Gebilde der bloßen Zivilisation erhebt. Wir sehen, wie der deutsche Begriff der Kultur durchaus den deutschen Begriff der Persönlichkeit voraussetzt, und wir gewahren die innere Verbundenheit aller einzelnen Merkmale unseres Persönlichkeitsideales.

Seine Anschauungen über die Bildung der Persönlichkeit und die Bedeutung des tätigen Lebens entwickelt Shaftesbury bezeichnenderweise vornehmlich in seinen Erörterungen über den Beruf des Schriftstellers.[1]) Eine einschneidende Wirkung ist von diesen Überlegungen ausgegangen. Wir kennen den großen Umschwung innerhalb des deutschen Geisteslebens, der sich in der sechsten Dekade des 18. Jahrhunderts vollzog. Völlig verschiedenen Wesens stehen sich das fünfte und das siebente Jahrzehnt einander gegenüber. Klar am Tage liegen die Impulse, die von den Erschütterungen des Siebenjährigen Krieges ausgingen. Hier war Handlung, waren Ereignisse. Hier war vor allem eine trotzig-stolze Kraft. zusammengefaßt in einer unvergleichlichen Persönlichkeit, wie sie seit langem in der deutschen Geschichte nicht erschienen war. Leben und Dichtung gewannen Inhalt und Stärke, bewegende, hebende Ideale. Und mit der von den politischen Ereignissen hervorgerufenen Wirkung verband sich jene andere ebenso offenkundige, die von der den Deutschen eben damals eröffneten Welt Shakespeares und Ossians ausging. Shaftesbury wirkte mehr aus dem Verborgenen, aber die Bewegung, die er erzeugte, war ebenso weittragend als bedeutsam, weil die Schöpfer unserer Kultur durch sie im tiefsten ergriffen wurden. Ehe der große Umschwung erfolgte, waren für uns die französischen und weiterhin auch die italienischen Kulturbegriffe maßgebend. Irgendwie und irgendwann mußte freilich die Erkenntnis unter uns aufgehen, daß die romanische Kultur auf Voraussetzungen beruht, die unserer nationalen Eigenart durchaus widersprechen. Wenn wir insbesondere den französischen Kulturbegriff ins Auge fassen, so mag seine Verschiedenheit von dem deutschen vielleicht dadurch angedeutet werden, indem wir sagen, das Begreifen der Dinge

---

Einigkeit in dem, was als modern-liberale Tendenz des Denkens bezeichnet werden mag. Ruht das Leben nicht in sich selber, bedarf es eines Jenseitigen zu seinem Sinne, dann kann auch die Arbeit nicht als ein Befriedigendes gedacht werden ohne eine Beziehung auf irgend etwas außerhalb ihrer.

1) Es kommt hier hauptsächlich sein „Advice to an Author" in Betracht, sowie die ersten beiden Artikel des fünften Miscellany.

gehe bei dem Franzosen vom Intellekt aus, bei dem Deutschen wurzele es im Erleben. Bei jenem ist es das Raisonnement, das, gleichsam abgetrennt von dem zusammengefaßten Untergrund der menschliche Existenz, über den vielgestaltigen Dingen schwebt, diese mit Schärfe ordnend; der Deutsche wird innerlich eins mit der Mannigfaltigkeit der Lebensrealitäten und erhebt sich mit diesen zu einer geistig-sittlichen Einheit. Immerhin ist dies der Drang seiner Art.

Die Anschauungen über Wesen und Beruf des Schriftstellers und über geistige Produktion überhaupt, so wie sie in Deutschland vor der Zeit der Geisteswende gefunden werden, lassen deutlich den französischen Einfluß erkennen. Mensch und Schriftsteller, bürgerliche Arbeit und geistiges Schaffen, Sittlichkeit und Phantasie erscheinen als völlig geschiedene Potenzen. „Was hat der Schriftsteller mit dem Menschen zu tun!“ ist der erstaunte oder entrüstete Ausruf, der in Variationen immer wiederkehrt, wo eine andere Auffassung spürbar wird. Bodmer, dem Begründer der deutschen literarischen Kritik, erscheint es nach einer Äußerung Dusch gegenüber geradezu als eine Ungeheuerlichkeit, den Menschen mit dem Schriftsteller zu identifizieren: „Welcher Gedanke, daß der Mensch mit dem Autor etwas zu tun habe, daß der Mensch es sei, der da schreibt!“ Und so klagt Gleim in einem Briefe an Bodmer die „Unverständigen“ an, „die den Menschen nicht von dem Schriftsteller absondern“. Man hatte die Empfindung, als genösse man in der Verkleidung des Autors eine Art Maskenfreiheit, die alles verstatte, ohne daß man dafür eine Verantwortung zu übernehmen habe. Es ist klar, daß innerhalb einer solchen Anschauung unser heutiger Begriff des geistigen Eigentums nicht zu denken ist. Von diesen völlig anderen Vorstellungen aus wird es uns verständlich, daß man, wie es so oft geschah, andern seine Ideen oder auch fertige und selbst schon gedruckte Arbeiten ohne Bedenken zu beliebigem Gebrauche überlassen konnte, und wir finden auch jene zahlreichen Fälle begreiflich, wo durchaus achtbare Männer es fertig brachten, ganz unzweifelhafte Produkte ihrer Feder hartnäckig abzuleugnen. — Genau gesehen, waren es drei Momente, die hier zusammenwirkten. Mensch und Schriftsteller erschienen nicht nur als getrennte Existenzen nach dem französischen Beispiel; in der rationalistischen Psychologie wurden Gefühl und Phantasie als „untergeordnetes“, als „minderes“, „unteres“ Vermögen der Seele bezeichnet. Insofern es sich darum nicht um eine rein wissenschaftliche Betätigung handelte, die durchaus in Ehren stand, war sie doch der Ausdruck des „obern“ Seelenvermögens, sondern um reine Gefühls- und Phantasieerzeugnisse, mochte sich der Erzeuger, der Dichter, wohl in einer „untergeordneten“ Betätigung befangen glauben. Dazu

kommt endlich noch für gewisse aristokratische Kreise ein nachwirkendes Vorurteil gegen literarische Beschäftigung überhaupt.[1])

Die Auffassung des Schriftstellerberufes änderte sich mit einem Schlage durch die Vision, die dem jungen Geschlechte in Shaftesburys Schriften aufging. Der Dichter „ein Prometheus unter Jupiter"! Ein „Genie" nennt ihn Shaftesbury, ebenso wie er von Gott als von einem „Genie" spricht. Das „untergeordnete" Vermögen erkannte man nun mit einem Male als eine höchste Manifestation des innerweltlich-göttlichen Schöpferdranges. Der Poet in der Tat ein *alter deus*! Und der „Schriftsteller" steht dem „Poeten" nicht nach. Er wird von Shaftesbury als ein „writing artist" bezeichnet; auch er ein „Künstler", ein Geistschöpfer, ein „moral artist". Eine gewaltige Gärung entsteht in den Gemütern, man ergreift Shakespeare als das Exempel zu der neuen Lehre, stürmend und drängend sucht man ihre letzten Konsequenzen zu erfassen, ein romantisches Reich erbaut sich aus den entbundenen, mystischen Kräften über der Welt des Alltags. Die Rollen des ehrsamen Bürgers und des Schriftstellers erscheinen in dem übersteigerten Selbstbewußtsein nun völlig vertauscht. Mit souveräner Verachtung blickt der Dichter auf den „Philister" und seine „Lumpenbeschäftigungen", der bürgerliche Beruf mit seinen geordneten Pflichten wird der Empfindung zum „Käfig", zur „Galeere".

„Es freuet mich, mein Herr, daß Ihr ein Dichter seid. Doch seid Ihr sonst nichts mehr, mein Herr? Das ist mir leid." Ein völlig anderer Klang. Schon der Anakreontik gegenüber macht Lessing eine eigene Auffassung des Dichterberufes geltend. Herder erkennt, daß die Werke eines Autors, so er rechter Art, durch sein Leben und seine Persönlichkeit sich zusammenfassen als der Abdruck einer lebendigen Menschenseele. Die Triebe der Seele aber sieht er auf Lebensgestaltung, auf die Tat gerichtet. Jedoch nicht nur dem Dichter, selbst dem wissenschaftlichen Schriftsteller, und sei auch die „abstrakteste Wissenschaft" sein Gebiet, gehen die tiefsten Visionen in „Geschäft, Tat, Handlung" auf. Wenigstens kann dies von den Besten jeder Art gesagt werden. Drängt aber das Leben aus der innersten Tiefe seiner Wesenseigentümlichkeit

1) Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bietet die europäische Literatur Beispiele genug, daß man in der Aristokratie etwas wie Scham oder böses Gewissen empfand, wenn man unter die Schriftsteller ging. Zum mindesten fühlte man sich gedrängt, die Vorstellung zurückzuweisen, als ob irgendwelcher materieller Vorteil in Frage käme. Es war hierbei nicht allein der ideale Gesichtspunkt bestimmend, sondern auch das Gefühl, daß damit die Zünftigkeit sich erwiesen hätte. Auch Lord Shaftesbury glaubte eine solche Erklärung seinem Stande schuldig zu sein (Advice, part III, § 2).

zur Tat, so werden auch die Genies erster Ordnung „außer der Bücherstube“ sich finden, sie werden das Leben der Tat aufsuchen. So schreibt selbst der ätherisch-zarte Hölderlin: „Wenn's sein muß, so zerbrechen wir unsere unglücklichen Saitenspiele und tun, was die Künstler träumten.“ Als Ersatz aber und Verheißung zugleich bildet die heroische Sehnsucht in seinem Geiste das Bild des Helden, des Mannes der großen, kühnen Tat, so wie Nietzsche in gleichem Sinne, in gleicher Not die Dithyramben der Stärke ersann. — Vordem der Dichter ein gottgleicher Schöpfer, der das Letzte vollbringt und nach den höchsten Kränzen greifen mag, und nun zurückgewiesen aus der ersten Ordnung der Geister. Der Mann der Tat hat den Vortritt. Stellung und Recht des Künstlers, des Poeten, des geistig Schaffenden in seinem Verhältnis zu dem Leben der Handlung, zu dem Manne der Welt wird zum Problem. Goethe ergreift es und gestaltet seinen Sinn in einem großen Drama. Für Wilhelm von Humboldt löst es sich in der tiefen Erkenntnis dieser Weltanschauung, daß der große Künstler nur deswegen nicht immer auch ein großer Mensch ist, „weil er nicht in allen Punkten seines Wesens und in allen Augenblicken seines Lebens Künstler ist“. — Man hatte Shaftesbury zuvor nicht ganz gelesen, nicht völlig verstanden. Das Prometheussymbol, den Geniebegriff hatte man herausgehoben aus dem großen Zusammenhange des Shaftesburyschen Denkens, und in dieser Isolierung hatte er die Seelen erregt durch die metaphysisch-religiöse Tiefe seiner Begründung. Im Überschwang der Begeisterung glaubte man sich selbst in Prometheus zu erleben als „anderer Gott“, und dabei befand man sich in verhängnisschwerer Selbstüberhebung; denn dem Begriffe des „Genies“, des Künstlerischen mangelte die umfassende Weite der Shaftesburyschen Vorstellung, und nicht jeder besaß die Kraft, den dionysischen Taumel in apollinische Begeisterung zu verwandeln oder seine Existenz neu zu begründen nach der eingetretenen Ernüchterung.

Plotin deutet auf Taten, auf die Werke tüchtiger Männer, auf die Gestalten und Einrichtungen des Lebens als Formen der Schönheit, als Manifestationen der künstlerischen Weltenergeia. Was hier nur als Andeutung gegeben ist, wird in dem Geiste Shaftesburys zu einem Grundbestimmenden des Weltbildes, mußte doch die Vorstellung einer werdenden Welt, eines in ihr sich entfaltenden Ideals, mit allen Sinnen völlig ergriffen, den tätig tüchtigen Menschen und sein Schaffen in der Welt notwendig immer mehr hervortreten lassen in ihrer Weltbedeutung. Nicht im Bilde, unmittelbar gestaltet er das Leben. Wie er in sich, als Persönlichkeit, ein Typisches der Weltstruktur darstellt, so ergreifen seine schöpferischen Kräfte, nicht zufrieden mit dem Erreichten, den Weltstoff um sich

als einen erweiterten, erhöhten Kreis der eigenen Existenz, um auch in ihm und durch ihn ein Typisches herauszugestalten. Wir haben aber dies Typische als Wahrheit und Schönheit in ihrer Identität kennen gelernt, wie wir auch sahen, daß in ihm die Lebensaktivität, der besondere Lebenswille, jeweils den vollkommenen Ausdruck erstrebt. Vollkommenheit ist hier aber auch wiederum nichts anderes als die vollkommene Einstellung der Sonderaktivität in die Aktivität des Allgemeinen, so daß wir das Vollkommene in einem letzten Sinne dort zu erblicken haben, wo ein besonderer Lebenswille sich völlig erfaßt, in innerer Harmonie sich gänzlich entfaltet und durch den Punkt gesammelter, höchster Kraft an der Stelle höchster Wirkung den allgemeinen Lebenswillen in der Richtung des erkannten Ideales bewegt. Es mag aber die Sonderaktivität, von der wir hier reden, als Einzel- oder als Kollektivpersönlichkeit gedacht werden. — Trieb wirkt auf Trieb, Wille auf Wille, „Natur" auf „Natur". Das Bewegende weiß nichts von dem letzten Kreis der Bewegung. Ein unendlicher Zusammenhang. Nicht nur die Lebensrealitäten jedoch sind ein Wirksames, auch Lügen und Idole bewegen und ziehen ihre sich dehnenden Zirkel. Es laufen die Kreise gegeneinander, ineinander zu verwirrendem Bilde. Mit Plotin sieht Shaftesbury von dem mystischen „Mittelpunkte", von der „Natur", einen Bewegungsrhythmus ausgehen, der die einzelnen von innen her ergreift, um sie in ihrer Weise zu stets bewußteren Trägern seines Formwillens zu machen. Es verlangt die Aktivität des Anfangs nach immer verstärkter Intensität und Extensität zugleich. Wir selbst, ergriffen von dem ersten Willen, werden gänzlich bewegt, und wir setzen unsere Existenz in ihrer Totalität völlig in ein Bewegendes um, kämpfend und gestaltend zugleich, um in unserer Sphäre die Wirksamkeit von Schein und Trug zu dämpfen, die Bewegungskreise zu entwirren und den Rhythmus des Weltwesenhaften klarer in Erscheinung treten zu lassen, Kreis um Kreis in urgewollter Einheit und Freiheit. Das ferne Ideal: das Ideal der Persönlichkeit und einer nach ihrem Bilde gestalteten Welt. Lebengestaltend, weltgestaltend, Einheit und Freiheit erzeugend bewährt sich also die künstlerische Energeia des Mittelpunktes. Der große Mensch, der Mann der weltbewegenden, weltgestaltenden Tat ist der große „Künstler", er ist das Genie der ersten Ordnung.

Shaftesbury kannte jedoch, wie wir wissen, keine andere Metaphysik als eine solche, die erlebt werden konnte, die von den Tatsachen des Lebens und der Geschichte durchaus getragen wird. Die Prüfung der Geschichte aber ließ ihm keinen Zweifel: „That both as to publick Concerns, in Religion, and in Philosophy, the great and eminent Actors were of a Rank superior to the Writing-Worthies. — As to Fact, we know for

certain, that the greatest of Philosophers, the very Founder of Philosophy itself, was no Author. Nor did the Divine Author and Founder of our Religion, condescend to be an Author in this other respect. He who could best have given us the History of his own Life, with the intire Sermons and divine Discourses which he made in publick, was pleased to leave it to others, 'To take in hand'".[1]) Und so ist auch Moses für Shaftesbury nicht der Verfasser der ihm zugeschriebenen Bücher. — Es ist deutlich, die urmächtigsten Weltbewegungen, die bedeutsamsten Gründungen des ganzen Lebensgebietes sind von außerordentlichen Persönlichkeiten ausgegangen, die selbst nicht daran dachten, ihre besondere Erkenntnis, ihren Willen, ihre Botschaft schriftlich niederzulegen. Zum mindesten können diese Männer nicht als „Schriftsteller" bezeichnet werden. Andere unternahmen für sie, was sie selbst, vielleicht gewarnt von ihrem Genius, unterließen. Wie groß auch nur immer der Mann, und wie tief geschöpft sein Wort, so hebt er sich doch nie völlig aus dem Vergänglich-Einmaligen, dem Zeitbedingten. Seine persönliche Wirkung ist vielmehr eben an diese Beschränkung gebunden. Durch die Festlegung seiner Verkündigung in der Schrift wird aber leicht das Ewige mit dem Einmaligen in verhängnisvoller Weise verkettet, so daß es nur schwer als ein Lebendig-Wirksames erhalten bleibt, um so mehr, wenn man dieser Schrift mit allen Äußerlichkeiten ihrer Fassung eine abergläubische Scheu entgegenbringt. Und so kann die Tätigkeit des „Schriftstellers" geradezu als ein Hemmnis für die lebendig fortschreitende Entwickelung sich erweisen. Der Große mag durch sie an dem Dauernden seiner Größe geschädigt, die Geistesentfaltung durch sie aufgehalten werden.

Wir haben zum Verständnis dieser Gedankengänge ein Doppeltes zu beachten. Shaftesbury spricht nicht von den Schriftstellern in ihrer Gesamtheit, sondern nur von solchen, deren ganze Existenz auf die eine Befähigung gegründet ist, die als „Schriftsteller" völlig charakterisiert erscheinen; und sodann kommt es ihm darauf an, den unheilvollen, kritiklosen Respekt zu zerstören, der von der Allgemeinheit der „Schrift", dem gedruckten Worte gegenüber gehegt wird. „Let Authors therefore know themselves: and tho conscious of Worth, Virtue, and a Genius, such as may justly place them above Flattery or mean Courtship to their Reader; yet let them reflect, that as Authors merely, they are of the second Rank of Men. And let the Reader withal consider, 'That when he unworthily resigns the place of Honour, and surrenders his Taste, or judgment, to an Author of ever so great a Name, or venerable Antiquity, and

1) III, 244f., 246.

not to Reason, and Truth, at whatever hazard; he not only betrays himself, but withal the common Cause of Author and Reader, the Interest of Letters and Knowledg, and the chief Liberty, Privilege, and Prerogative of the rational part of Mankind".[1]) Wir sagten an früherer Stelle[2]) schon, Shaftesbury habe dem „Respekt" überhaupt den Krieg erklärt, weil er in ihm ein Haupthindernis des Fortschrittes erkannt hatte. In keiner Art aber könnte diese Anschauung völliger gerechtfertigt werden als durch den Hinweis auf die Wirkung, die das geschriebene oder gedruckte Wort in der Geistes- und Sittengeschichte geübt hat. Die doppelte Verantwortung und die doppelte Gefährlichkeit jener Autoren tritt hervor, bei denen mit dieser Bezeichnung alles gesagt ist. — Der tiefere und umfassendere Gedanke aber, der dem Ganzen seiner Erörterungen über den Künstler- und Schriftstellerberuf zugrunde liegt, ist durch die uns bekannte Auschauung gegeben, daß bei der künstlerisch gestaltenden Energie keineswegs nur an das begrenzte Gebiet der „Kunst und Literatur" zu denken sei, sondern vielmehr an das Leben in seinem ganzen Umfange.[3]) Bezeichnet aber der Philosoph jene, die die künstlerische Kraft nur in einem umgrenzten Bezirke wirksam sahen und die nur hier das Schöne gestalten zu können glaubten, mit solcher Entschiedenheit als Geister untergeordneten Ranges, so geschah dies darum, weil durch solche Enge der Begriffe der größte Gedanke seiner Weltanschauung in seiner Wirkung beeinträchtigt wurde.

Allerdings gibt es auch nach der Anschauung Shaftesburys Künstler und Schriftsteller, die der „ersten Ordnung" der Geister angehören. Der Grundbestimmung ihres Wesens nach sind dies aber durchaus Männer der Tat. Sie tragen die Befähigung in sich für die Geschäfte des Lebens. Diese Großen in dem Reiche der Literatur und Kunst verdanken wir nur dem Umstande, daß sich ihnen die „höhere Sphäre" der Weltgeschäfte aus irgendeinem Grunde verschloß, oder sie wurden durch besondere Ursachen genötigt, das Element ihrer Natur, den Schauplatz der großen Dinge, zu verlassen. Die Welt ist auf die Tat gebaut, und so ist es eben der Urtrieb zur Tat in der Seele dieser Männer, der das Weltgemäße durch sie schafft. Dies Weltgemäße ist die „Wahrheit", ist eben das,

---

1) III, 250f. 2) o. S. 137f.

3) Es mag in diesem Zusammenhange an Machiavelli erinnert werden, dessen künstlerische Phantasie kaum einem seiner Renaissancegenossen nachstand. Bei ihm sehen wir ihre Wirksamkeit jedoch völlig dem Politischen zugewandt. Sein künstlerischer Tatdrang wollte Staaten schaffen, und ergreift er die Feder zu dichterisch-schriftstellerischen Leistungen, so erscheint es ihm wie eine Pflicht der Selbstachtung, solche Übungen vor dem Leser mit seiner Ausstoßung aus der aktiv politischen Sphäre zu entschuldigen.

durch dessen Kenntnis und Bildung sie andere überragen. „'Tis true indeed, that without a Capacity for Action, and a Knowledg of the World and Mankind, there can be no Author naturally qualify'd to write with Dignity, or execute any noble or great Design. But there are many, who with the highest Capacity for Business, are by their Fortune deny'd the Privilege of that higher Sphere. As there are others who having once moved in it, have been afterwards, by many Impediments and Obstructions, necessitated to retire, and exert their Genius in this lower degree." Beispiele aus der Antike liegen dem Philosophen am nächsten, und so erinnert er an die Lebensumstände des Herodot, Thukydides, Platon, Xenophon, Alkaios und Horaz. Mit besonderer Ausführlichkeit verweilt er bei Horaz, von dem er hervorhebt, daß er vor der Zeit seiner Sabinischen Muse sich in den Geschäften der Welt energisch betätigt, daß er sich wacker gehalten und hohe Achtung bei den Mächtigen genossen habe wegen seiner persönlichen Tüchtigkeit. Der Tag von Philippi jedoch verschloß ihm die „aktive Sphäre", und der Soldat ward zum Poeten.

Der Philosoph Shaftesbury kann in seiner eigenen Person als Beispiel gelten für den von ihm aufgestellten Satz. Wir kennen sein Leben. Vaterland und Menschheit waren die bewegenden Ideale. Sein ganzes Dasein von früher Jugend bis zum Ende war Arbeit und Kampf in ihrem Dienste. Um sie schlug er gern sein eigen Leben in die Schanze. Als er von Italien aus kurz vor dem Tode eine letzte literarische Arbeit an seinen Freund, den Lord Somers, sandte, drängt es ihn, in dem Begleitschreiben[1]) sich dagegen zu verwahren, daß man seine Persönlichkeit und den Sinn seines Lebens nach seiner Tätigkeit als Schriftsteller beurteile. Nachdem er von ästhetischen Beschäftigungen gesprochen hatte, fährt er fort: „Far surely should I be, my Lord, from conceiving any Vanity or Pride in Amusements of such an inferior kind as these; especially were they such as they may naturally at first sight appear. I pretend not here to apologize either for them, or for myself. Your Lordship however knows, I have naturally Ambition enough to make me desirous of employing myself in Business of a higher Order: since it has been my fortune in publick Affairs to act often in concert with you, and in the same Views, on the Interest of Europe[2]) and Mankind. There was a Time, and that a very early one in my Life, when I was not wanting to my country, in this respect. But after some years of hearty Labour and

1) „A Letter concerning Design."

2) „Europe" ist das durch den Druck ganz besonders hervorgehobene Wort dieses Briefabschnittes. Man vgl. o. S. 45.

Pains in this kind of Workmanship, an unhappy Breach in my Health drove me not only from the Seat of Business, but forced me to seek these foreign Climates, where ... I am ... employing myself in such easy Studys as are most sutable to my state of Health, and to the Genius of the Country where I am confined." Der Empfänger des Briefes ward hier an jenen für ganz Europa kritischen Tag erinnert, da nach dem Zeugnis des englischen Königs durch die Stimme Shaftesburys und seinen Einfluß der „Kulturkrieg" gegen Ludwig beschlossen wurde; die Erinnerung an die Zeit stieg auf, da die beiden Freunde die ersten waren im engeren Rate des Königs, da der Philosoph den Posten des Staatssekretärs aus Rücksichten der Gesundheit ausschlug, und da sie zusammen, wie wir wohl annehmen dürfen, jene berühmte letzte Rede des Königs redigierten, die in dem Kampfe gegen Ludwig alsbald zu dem Schibboleth der Freiheit erhoben wurde. Als Tatmensch, als Patriot, als Kämpfer um die Ideale der Menschheit wollte Shaftesbury gekannt sein. Zum Schriftsteller, zu dem schreibenden Philosophen ward er durch ein widriges Geschick gleich den großen Autoren, an die er erinnert.

Für das Volk gilt der von Shaftesbury aufgestellte Satz notwendig ebenso wie für die Einzelpersönlichkeit.[1]) Nur ein Tatvolk vermag in Künsten und Wissenschaften das Höchste zu vollbringen. Wenn seinem Genius die große Welt der Handlung sich verschließt, wird es die Welt des Geistes um so größer bauen; und keine Nation könnte darum vor anderen das Volk der „Denker und Dichter" genannt werden, wäre der Trieb zur großen Tat nicht lebendig gegenwärtig in seinem Wesen. Fast möchte danach die politische Beschränkung als ein Erwünschtes, als ein Glück für die Kultur erscheinen. Es ist jedoch die Pflege des Gedankens nicht die ausschließlich letzte Pflicht. Gedanke und Tat bedingen sich

---

1) Als die protestantischen Mächte, vorab England und Holland, sich zu jenem Kampfe gegen den Ultramontanismus verbanden, aus dem die Vision Shaftesburys einen englischen Kulturstaat hervorgehen sah als Hort der geistigen Güter Europas, war es für ihn selbstverständlich, daß alle starken, schöpferischen Geister der britischen Nation der „aktiven Sphäre", der Welt der „Handlung und Arbeit" sich zuwandten und daß eben darum die britischen Musen sich verbargen, das „Theater des Witzes" öde stand. Und so war er auch der festen Zuversicht, daß nach dem „Getöse der Waffen" der Genius seines Volkes zu sich selbst zurückkehren werde, um nun, gegründet in den Weltrealitäten, auf dem Boden einer befestigten Freiheit das Höchste der Kultur zu vollbringen in selbstloser Hingabe an das Ideal. Wir wissen, daß der Philosoph in der Natur dieses britischen „Genius" sich schmerzlich getäuscht sah. Vgl. Charact. III, 273; Soliloquy Part II, Sect. 1; Letter conc. Design; o. S. 27 ff.; 46 ff.

gegenseitig. Allein in dieser Wechselwirkung entfaltet sich die Gestalt der Wahrheit. Die Innenkultur bedarf der starken Impulse, sie bedarf des Haltes nnd Schutzes durch die Staatskultur. Wir kennen als Deutsche keine andere Kultur als eine solche, die sich auf das Streben nach Einheit und Freiheit, auf die freie, stolze, schöpferische Persönlichkeit gründet. Es mag sich aber begeben, daß das Schwert in den Dienst des Gedankens und seiner Freiheit, in den Dienst der Persönlichkeit und ihrer Selbstachtung zu treten hat.

Wenn der junge Deutsche des 18. Jahrhunderts, der den Ehrgeiz gefaßt hatte, sich zum Schriftsteller, zum Dichter zu bilden, nach Führern sich umsah, so bot sich ihm eine große Zahl von Lehrmeistern und Ratgebern des eigenen wie des verflossenen Jahrhunderts. Ergriff er aus den vorhandenen Büchern Shaftesburys „Rat an einen Schriftsteller", sein „Soliloquium von den Eigenschaften eines Schriftstellers", so mochte er sich zunächst enttäuscht fühlen; denn dieses Buch unterschied sich in ganz absonderlicher Weise von allen anderen Führern zum Parnaß. Willst du ein Schriftsteller werden, so werde zuerst eine Persönlichkeit. Eine eigentümliche Forderung für jene Zeit. Jedoch der Gedanke wirkt und wirkt stark. Willst du aber eine Persönlichkeit werden, so setze dich in der konsequenten Klarheit der Sokratischen Dialoge mit dir selber auseinander in absoluter Einsamkeit[1]) und erprobe zugleich das Gesetz deines Wesens und das Gesetz des Lebens, die Form des Menschlichen, in dem Studium von Geschichte und Poesie, insonderheit aber durch rüstige Arbeit und aufmerkenden Verkehr in der Welt. Hast du eine Anwartschaft zu dem Künstler-, dem Schriftstellerberufe, hast du eine Botschaft, so trägst du sie in deiner Persönlichkeit, die im Kampfe sich zum Höchsten bildet und kämpfend sich erhält; ist doch eben darin vor allem das Erlebnis des eigenen Seins ein Erlebnis der Weltwerte, des Weltsinnes, denen der Künstler Gestalt gibt. Und endlich: der Parnaß ist nicht der höchste Berg, der zu ersteigen ist. Es wird der Tüchtige sich nicht den Musen widmen, wenn das Vaterland und mehr noch die Menschheit seiner in härterem Dienste bedarf. Und doch ist es dieser Tüchtige allein, von dem die Musen das Große und Schöne zu hoffen haben. Es zeigen sich die an-

---

1) Ist es an sich schon schwer, zu völligem Alleinsein mit sich selber zu kommen, so besonders für solche, die von einem starken Mitteilungsdrang ergriffen sind oder die sich gar als Träger einer Botschaft an die Welt fühlen. Sie sind, wie Shaftesbury humorvoll ausführt, auch in der tiefsten Einsamkeit kaum je allein; sie haben stets ein Publikum bei sich, vor dem sie sich irgendwie produzieren, und so verwandelt sich das beabsichtigte Selbstgespräch unversehens in einen Dialog, in Predigt oder Belehrung.

deren in erstarrenden und erstarrten Überlieferungen befangen; nur er vermag das strömende Leben, die werdende Welt von innen her, aus der Kraft, aus dem Sinne ihrer eigenen Tiefe zu gestalten.

Wir haben den Trieb zur Tat in dem Sinne dieser Weltanschauung noch nicht in seiner letzten Besonderheit erfaßt. Wir sprachen von der schöpferischen Tat. Eine Geistesschöpfung tritt über die Naturschöpfung, eine Geisteswirklichkeit über die Naturwirklichkeit. Wir kennen die Gegenüberstellung des niederen und des höheren Ich, durch die unsere Weltanschauung gekennzeichnet wird. Es ist aber das niedere Ich der Naturwirklichkeit zugehörig, in den Notwendigkeiten der Naturlage befangen, während das höhere Ich die Geisteswirklichkeit aus sich erzeugt mit ihren anderen, inneren Notwendigkeiten. Es erweist sich also der Trieb zur Tat als der Bewegungsdrang des höheren Ich. Indem dieses sich bewegt, wird es der inneren Notwendigkeiten inne, und zugleich erwächst aus dieser Selbstbewegung die durch eben diese inneren Notwendigkeiten sich zusammenfassende neue, höhere Wirklichkeit. Ist nun der Fortschritt an die zunehmende Überwindung der Naturwirklichkeit durch die Geisteswirklichkeit, der äußeren durch die inneren Notwendigkeiten zu denken, so eröffnet sich ein tragischer Konflikt. Wir sehen den Menschen in sich selbst gespalten. Der Trieb zur Tat erhält sein nächstes Ziel und enthüllt dabei auch zugleich sein Wesen. Ward durch seine erste Bewegung die rein naturhafte Einheit zerstört, so ist es seine nächste Aufgabe, eine neue, geistbedingte Einheit an ihre Stelle zu setzen. Es bedeutet dies die Verneinung eines ursprünglichen, naturbegründeten Egoismus und die entschiedene Bejahung der Forderungen, die von der kosmisch gegründeten Geisteswirklichkeit erhoben werden. Die geistbedingte Einheit, die zu schaffen ist, und die als produktive Krafteinheit sich wirksam erweist in dem organisch sich erbauenden Geistesleben, ist eben eine in inneren Notwendigkeiten beruhende Einheit. Wir sprachen von ihr bisher als von der „inneren Einheit“, und wir fanden, daß durch sie der Formbegriff sich begründet. Wir erkennen somit den Trieb zur Tat als einen Formtrieb, der Aktivitätsbegriff zeigt aufs neue seinen ästhetischen Charakter. Andererseits sehen wir, daß das Ziel nicht zu erreichen ist ohne entschiedene Verneinung natürlicher, durch unsere Affekte gefestigter Bindungen. Shaftesbury sagt, daß wir die Bewegung in der Richtung des Zieles bei uns feststellen können durch stattgehabte Kämpfe. Eine peinvolle, heroische Selbstverleugnung ist der unumgängliche Durchgangsort. Der Trieb zur Tat erweist sein heroisches Wesen, und wir finden somit den Aktivitätsbegriff durch zwei Momente zugleich gekennzeichnet, das Ästhetische und das Heroische.

Es muß im Laufe der gegenwärtigen Untersuchung schon deutlich geworden sein, daß ein großer Teil ihrer Erwägungen an die Gedankengänge anzuschließen ist, auf denen wir das ästhetische Genießen und das künstlerische Gestalten nach ihrem Wesen wie nach ihren geschichtlichen und psychologischen Voraussetzungen zu erfassen suchten. Eine nähere Prüfung muß ergeben, daß wir hier tatsächlich nichts anderes unternommen haben, als das bedeutsamste Moment jenes Gedankenkreises herauszuheben und seine geschichtliche Entfaltung aufzuzeigen. Wir sprachen von einer Kraft, die sich am Anfange irgendwie über den Stoff erhob. Diese „Erhebung“ begriffen wir als Drang zur Einheit, und so sagten wir wohl von dem zu Anbeginn über die gleichgültige Öde sich erhebenden Geist Gottes, daß er das Prinzip der Einheit, der Persönlichkeit als wirkende Idee und Ideal zugleich in sich trug. Ein Bewegendes tritt gegen ein Bewegtes, ein gestaltendes Subjekt gegen das zu gestaltende Objekt. Der Vorstellungskreis der Logosidee erscheint: Ein geistiges Prinzip umfaßt und gestaltet die Welt. Die Art des Geistes und der Sinne ist ungetrennt, das Erkennen ist ein Schauen, die Ideen sind Gestalten, das feststehende, überweltliche Gestaltenreich der Ideen ist das Wesenhafte, Wahrheit und Schönheit zugleich, das den Weltstoff Bewegende, Gestaltende. Der Logos ist das geistig oder sinnlich Zusammenfassende wie das geistig oder sinnlich Zusammengefaßte. Die zusammenfassende Kraft wird als solche steigend bedacht von den Individuen, die zunehmend ein Gestaltendes in sich selber fühlen. Es erscheint jedoch diese Bewegung als erzeugt durch das innere Anschauen der überweltlich wesenhaften Wahrheit und Schönheit, in dem ein seeleninnerer Trieb, eine ursprüngliche Sehnsucht gleich einem Erinnern des Heimwehs sich bekundet. Der Eros! Mit wachsender Deutlichkeit wird die Einheit als das wahre Ziel der Sehnsucht erkannt, das begehrte Schöne, das höchste Gut. Plotin tritt auf. Noch ist das Bewegend-Wesenhafte ein Transzendentes, doch nicht mehr völlig; denn es wird mit dem Gefühl ergriffen, es wird zum Erlebnis. Der „Mittelpunkt“, als überweltlich gedacht, fängt gleichwohl an, im eigenen Innern sich zu bewegen. Die Idee des Mittelpunktes bewirkte den Umschwung der Weltanschauung, ein Umschwung der sich bis heute unter uns noch nicht völlig vollendet hat. Der Mittelpunkt ist das Kraftzentrum, das mystisch-schöpferische Formprinzip der Welt, der Logos, der individuell in den Individuen sich bekundet, die sich immer stärker als solche fühlen. Indem aber das Innere der Welt in Bewegung gerät, und die Vorstellung eines Feststehend-Transzendenten verschwindet, das in seiner Offenbarung als die Wahrheit zu ergreifen ist, wird die lebendig-schöpferische Seele erst gänzlich in ihrer Weltbedeutung er-

kannt als der Logos, Energie und Gestalt der Einheit, der Wahrheit. Nun tritt das Wesenhafte nicht mehr hervor in der Annäherung an ein Überweltlich-Starres, sondern in dem Heroismus des Kampfes innerweltlicher Energien. Vordem, als die Urgestalten der Wahrheit und Schönheit in ewiger, ruhevoller Höhe standen, war es der Eros, die liebende Sehnsucht, die sich zu ihnen erhob, die Kontemplation war Form und Inhalt des höchsten Erlebens. Als das Ideal die gesicherte Stätte mit dem ringenden, kampferregten Leben vertauschte, mußte sich auch notwendig der Eros in eine Kampfeslust verwandeln. Der Weise wird zum Helden, der sich selbst bekämpft, der die Kraft des Unendlichen in sich gegen die Macht des Endlichen wendet, und der kämpfend sich völlig einsetzt für das Ideal.

Erschien uns bisher die Philosophie Shaftesburys im wesentlichen als eine Entfaltung Plotinscher Gedanken- und Stimmungsmotive, so tritt uns an dieser Stelle bei Shaftesbury anscheinend ein völlig Neues entgegen. Der heroische Affekt ist bei Plotin noch nicht vorhanden. Die Vorbedingungen scheinen freilich völlig gegeben, und zwar hauptsächlich durch zwei zentrale Vorstellungen seiner Philosophie, die des „Mittelpunktes" und die des „Einen", zu dem der Weise sich erhebt. Beide Vorstellungen konnten, wie wir sahen, in völlig verschiedener Richtung sich entfalten. Es bedurfte nur zweier bereits angedeuteter Momente, um jene Umkehrung zu vollziehen, durch die der heroische Affekt als ein Grundgestaltendes wirksam in die Erscheinung trat. Ward die Philosophie Plotins durch Denker eines stark fühlenden, bewußten Individualismus ergriffen und in das Kampfesleben der Welt geführt, so mußte der philosophische Grundtrieb aus einer begeisterten Sehnsucht, aus einer Liebe, erzeugt durch das Anschauen des Einen, in eine heroische Aktivität sich verwandeln. In der italienischen Renaissance trat diese Erfüllung ein, und es kennzeichnet sich damit der Fortschritt von Plotin zu Bruno. Wir erinnern uns des Aufenthaltes Brunos in England und der starken Einwirkungen, die sein Geist hier empfing, und so wurde es auch schon mit Recht gesagt, daß die große Schrift über den Heldenwahnsinn — Degli eroici furori — nur in der heroischen Umwelt Shakespeares in dieser Weise geschrieben werden konnte.

Die schöpferische Sehnsucht nach dem Einen als fortwirkendes geschichtliches Motiv hatte jedoch in der italienischen Renaissance keineswegs ihren letzten Sinn enthüllt. Der Tattrieb, als der der „Eros" hier sich zeigt, hatte sich völlig nach außen gewandt, wie er in der deutschen Mystik sich durchaus nach innen gekehrt hatte. Dort sehen wir eine Extensität, der die Kraft der Zusammenfassung mangelt durch das innere Gesetz,

hier eine Intensität, die das innere Wesen nicht erprobt an den Realitäten der Welt.[1]) Innerlichkeit und Welt mußten erst noch gegeneinander und ineinander wirksam werden, war doch das umfassend gemeinsame Gesetz das, was gefunden werden sollte. So allein konnte eine Energie in Erscheinung treten, die, indem sie die Maße der Seele und der Welt zugleich in sich trug, durch ihre schöpferische Bewegung eine überragende Wirklichkeit aus sich erzeugte und fort und fort erzeugt. — Wir sehen das bedeutsamste Motiv des antiken Denkens in dem deutschen Norden in einer letzten Kulturbedeutung wirksam werden. Die heroische Stimmung aber, die in der geschichtlichen Entwickelung aus ihm sich bildete, zeigt sich in der deutschen Aufnahme der Überlieferung aufs höchste verstärkt, weil hier die innere Notwendigkeit der Idee an dem inneren Sinn des deutschen Wesens[2]) sich steigerte.

Shaftesbury wird allgemein als „Optimist“ bezeichnet, und seine ganze Philosophie wird damit auf leichten Grund gestellt; seine Weltanschauung ist jedoch viel ausgesprochener eine solche des Heroismus. Und so ist auch nicht der Optimismus und nicht der Pessimismus, sondern der Heroismus das Besondere der deutschen Art und Weltanschauung. Es erbaut sich das Geistesreich, die Kultur in deutschem Sinne durch heroische Selbstverleugnung. Nicht anders vermag die Gestalt des Seins in kosmischer Größe und Wesenhaftigkeit in die Erscheinung zu treten. Wie aber die heroische Tat die Form einer höheren Wirklichkeit aus sich erzeugt, so entquillt ihr auch die Kraft, die über alle Pein der Entsagung, über alle Schwere des Schicksals erhebt, ist es doch die ins Heroische gesteigerte ästhetische Stimmung, die hier in ihrem eigentümlichen Wesen wirksam wird. Das Subjekt gibt seine Sonderexistenz auf gegenüber dem ästhetischen Objekte, und so tritt auch durch die selbstverleugnende Arbeit, durch das kraftvoll selbstlose Wirken im Dienste der Idee des Wahren und Guten ein Zustand ein, in dem das in das Irdisch-Endliche verflochtene Ich mit seiner Pein versinkt, ein Zustand der „Interesselosigkeit“, in dem das höhere mit dem Unendlich-Ewigen verbundene Selbst in der Schönheit und Fülle einer anderen Welt sich erhebt. Und so erscheint

---

1) Vgl. o. S. 233; 192 ff. Nicht als ob der Drang zur Welt in der deutschen Mystik überhaupt nicht vorhanden wäre. Meister Eckhart weiß sehr wohl, daß echte Frömmigkeit in dem handelndem Leben sich zu bewähren hat. Gleichwohl bleibt von der deutschen Mystik in Geltung, daß sie dem Innenreich und seinen Tiefen mit gesammeltem Interesse zugewandt ist, wie deutlich wir es auch spüren mögen, daß hier eine seelische Kraft sich ausspricht, der das Spekulative unmöglich genügen kann.

2) Vgl. u. a. o. S. 4.

auch die Beglückung des ästhetischen Zustandes in dem Heroischen gesteigert; denn eine höhere Befriedigung kann von uns nicht gedacht werden als die jenes Zustandes, in dem wir das höhere Selbst, das größere Denken und Wollen in uns ganz in Tätigkeit verwandelt fühlen, in unendliche Wirksamkeit für das Ideal, ungehemmt durch Begierden. — Nur wo das Gemüt auf das Unsichtbare gegründet ist, vermag der Heroismus sich völlig zu entfalten. Er hat darum das Religiöse zur Voraussetzung. Und so wird der Erhobenheit, der Erhabenheit dieser Stimmung für sich selbst jeder Vernunfterweis des Göttlichen entbehrlich. Die Gottheit, die dem selbstlos Wirkenden durch das beglückende Bewußtsein einer Erfüllung in dem Unsichtbaren sich bekundet, bedarf keines anderen Beweises ihrer Gegenwart. Aufs neue begreifen wir von dem Heroischen aus das Prometheische der Stimmmung, die sich in Zorn und Verachtung gegen Gottheiten wendet, die dem Egoismus, die der Kleinheit der Menschen ihr Dasein verdanken, und zugleich wird es deutlich, daß in dem Aktivitätsbegriffe drei Momente sich zusammenfassen: in dem Religiösen begründet und vollendet sich die Verbindung des Heroischen und des Ästhetischen.

Der Heros der griechischen Mythe erschien uns als ein Symbol der Lebensstimmung, aus der die Gestalt der neuen Zeit hervorging. Ergriffen die Deutschen, von sicherem Gefühl geleitet, in Shakespeare die Verkörperung des von Shaftesbury aufgestellten Symbols, verehrten sie in ihm den „Kolossalschöpfer Prometheus", so haben wir andererseits Shaftesbury selbst als Prometheus begriffen. Wir fanden, daß die Energie der neuen Zeit in ihm erstmals zu einem vollen Bewußtsein ihrer selbst gelangte. Der philosophischen Überzeugung in Shaftesbury war das künstlerische Bild in Shakespeare vorangegangen. Der große Dichter und der große Philosoph müssen miteinander genannt werden als Begründer der neuen Epoche. Es konnte aber die geschichtlich gestaltende Kraft nicht von einem Peripherischen ihres Wollens und Vorstellens ausgehen, sie mußte dem Bestimmenden ihrer Art entspringen; und so wird sich der Punkt ihrer wesentlichen Übereinstimmung notwendig als der Punkt jener bewegenden Kraft erweisen. Da Shaftesburys ganzes Wesen in einem ausgeprägten Heroismus, und zwar in dem germanisch-protestantisch-kalvinistischen Heroismus der Lebensstimmung wurzelt, vollzieht sich bei ihm die Verinnerlichung des Seins, die durch diese Stimmung verlangt wird, und die wir als die Grundbewegung der geistigen Art des Philosophen erkannt haben, bis zu jenen letzten Konsequenzen, die ihre Schärfe gegen das eigene natürliche Ich wenden, und unter denen das ganze Weltbild sich verwandelt. Die von innen bestimmte Form, die Autonomie in jedem

Sinne, die Selbstverwaltung des Lebens, ist die große Forderung seiner Philosophie, sein großer Kampf gilt der Heteronomie des Ultramontanismus und des Ultramundanismus. Das Schöpferische der eigentümlichen Größe in der Kunst Shakespeares ist sein germanisch-protestantisch-kalvinistisches, heroisches Freiheitsgefühl und die von hier aus erzeugte Verinnerlichung seiner Welt, die sich in der Verwerfung alles maschinell von außen Bestimmenden, vor allem in der Ausschaltung überweltlicher Schicksalsmotive auswirkt. Wir sehen bei ihm das Leben völlig auf sich selber gestellt. Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal. Aus dem Welt- und Seeleninnern erwächst die Gestalt der Dinge. Und so setzt Shakespeare die Charaktertragödie der antiken Schicksalstragödie entgegen. Das „freie Wollen“ tritt an die Stelle des „despotischen Sollens“. Das Gemeinsame des Dichters und des Philosophen und damit das Grundbewegende in der Entstehung der neuen Epoche ist das autonome Leben, die autonome Persönlichkeit und die heroische Energie, in der diese Erkenntnis gestaltend wirksam wird. Den Sinn der Persönlichkeit kennen wir als Einheit und Freiheit in ihrer Identität. In tiefer Bedeutsamkeit aber steht die Tragödie an dem Eingange der neuen Zeit.

Ein Schauspiel des Kampfes ward dem Philosophen zu dem vollendeten ästhetischen Erlebnis. Am Meeresstrande, verloren in den Anblick des gigantischen Ansturms der empörten Wogen gegen die hartnäckig stehenden Felsen der Küste, erlebt er sich selbst als Kämpfer, erlebt er das Leben, das Menschsein als Kampf; als heroischen Kampf erlebt er den Sinn der Natur. Und zugleich erlebt er die Freiheit. Dramatisch bewegt hießen wir das Meer gegen die Lyrik der Quelle und die Epik des Stromes; allein als Tragödie aber erfaßt das Drama den Kampfsinn des Lebens, führt es zu dem Erlebnis der Freiheit.

In der Bewegung des Mittelpunktes, der lebensinnerlichen Aktivität, durch den Heroismus zu der Größe ihres letzten Sinnes gesteigert, tritt die innere Gestalt der Welt aus ihrer Tiefe. Das Lebensgefühl, das aus unterstem Grunde quillt, führt das Bewußtsein eines Widerspruchs mit sich, der durch den Heroismus zur Tragik erhoben wird. Den Widerstreit des niederen und des höheren Ich kennen wir als den Widerstreit des Endlichen gegen das Unendliche, des Einmaligen gegen das Ewige, des Einzelwillens gegen den Weltwillen, Widerstreit der äußeren gegen die inneren Notwendigkeiten. Das Schauspiel des Lebens ist eine Tragödie in dem Sinne ihrer Bejahung. Die Kunst der Tragödie hebt das Unbewußte jenes Widerstreites in das Bewußte, das Gefühlte zur Anschauung. Die Bejahung der Tragödie ist die Bejahung der Forderungen, die von dem höheren Selbst erhoben werden, und damit eine Bejahung der durch

dieses Selbst erzeugten Welt, eine Bejahung der Einheit, der geistig-sittlichen Einheit, die mächtig über den Individuen steht und die durch Staat, Gesetz und Sitte Anerkennung heischt. Zugleich aber erkennt das stärker bewegte Selbst, daß auch diese Manifestationen in ihrer Inkarnation des Geistwillens die inneren Notwendigkeiten nur unvollkommen darstellen, daß Endliches und Unendliches in ihnen sich mengen. Und so ergibt sich für dies stärker bewegte Bewußtsein eine doppelte Tragik; zu der schmerzlichen ersten Verneinung tritt die innere Unmöglichkeit, jene Bekundungen des Überindividuellen durchaus zu bejahen. Sie werden als Notgebilde erkannt, die gleichwohl mit absoluten Forderungen auftreten, auftreten müssen, als ob das Absolute der Forderung sich durch ein Absolutes der Gestalt berechtigte. Und nun ereignet sich das Letzte. Durch die verdoppelte Tragik wird die lebendige Seele bis in ihre Urtiefe bewegt, ihre Aktivität steigert sich zu dem Äußersten der Kraft, um die in sich erlebte Einheit als ein Bewegendes, ein Umgestaltendes in dem geistig-sittlichen Weltorganismus schöpferisch wirksam werden zu lassen. – Wir sprachen von der Innenkultur, von der Geisteswelt, die aus der Bewegung des höheren Selbst sich erbaue, und nun sehen wir, daß diese Kulturwelt nicht in der Absonderung von der realen Welt und jenem geist-sinnlichen Zwischenreiche autoritativer Formen bestehen kann. Dieselbe Energie, durch die die Welt des Geistes sich errichtet, muß in ihrer Wesenssteigerung notwendig die untergeistige Welt ergreifen. Die Ideen vermögen nicht bei sich selber zu bleiben, sie müssen ihre Kraft entfalten, ihren Kreis erfüllen. Es sind aber die Geister „erster Ordnung“ bereit, in Kampf und Tod für die Idee, für das innerlich geschaute Geistesideal einzutreten.

Das Gefühl des Tragischen erscheint als unterste Quelle des Lebensgefühls. Aus dem Tragischen hob sich uns das Heroische, und auf das Heroische gründet sich alles Wesenhafte an Größe und Glück. Shaftesbury wäre völlig mißverstanden, würde es als seine Meinung ausgesprochen, daß die Verneinung der Ansprüche des natürlichen Ich als Vorbedingung für die Entfaltung des höheren Selbst eine Verneinung der Natur überhaupt bedeute, daß nur nach einem völligen Bruch mit der Naturwirklichkeit die Geisteswirklichkeit in Erscheinung treten könne, die somit als im Freien schwebend erschiene. Die Vorstellung des aus dem Weltinnern, Naturinnern sich entfaltenden Gottes fiele dahin, seine ganze Weltanschauung sänke damit in sich selbst zusammen. Die Erfahrung wesenhaften Glückes schien dem Philosophen die Gegenwart eines Wesenhaften überhaupt anzuzeigen. Nun konnte er es aber in dem eigenen Erleben erproben, daß das Glück echten Sinnes eben da beginnt, wo das „Interesse“ aufhört, die Bestimmung des Lebens und seiner Werte durch

die Interessiertheit des endlichen, eigensüchtigen Ich. Dieses Ich verlangt nach möglichst langer Dauer und selbst nach einer Fortsetzung seiner kümmerlichen Enge in das Unendliche. Erwuchs aber Größe und Glück aus der heroischen Bereitschaft, das Leben in starker Tat hinzugeben für Freunde und Vaterland, für das Dauernde an Gütern und Gestalten menschlichen Seins, so war das egoistische Klammern am Leben, so war die Todesfurcht als das eine große Hindernis erkannt auf dem Wege zu dem inneren Lebensziele. Es gibt darum auch kaum eine Stelle seiner Erörterungen, wo Shaftesbury eine nachdrücklichere Ausführlichkeit zeigte als da, wo er die Todesfurcht als ein Phantom[1]) erweist, das sich zwischen uns und der Wirklichkeit erhebt und uns nicht zu einer klaren Anschauung der Dinge, nicht zu der wahrhaft großen Tat, zur Freiheit und zum Glück gelangen läßt. Es sind aber die Todesfurcht und der Heroismus als gleich ursprünglich gegenwärtig in dem Lebensgefühl. Das niedere und das höhere Ich treten hier feindlich gegeneinander. Wir erblicken Grund und Inhalt der Tragik, von der wir sagten, daß sie dem untersten Lebensgefühle angehöre. In der Tragödie hebt sich aber nur der inneren Anschauung entgegen, was als ein Gesetz dunkler, klarer die ganze Natur umschließt. Shaftesbury lenkt die Aufmerksamkeit auf den seelischen Vorgang in dem Muttertiere, das zum Opfer des Lebens bereit ist in dem Augenblick, wo es seine Brut gefährdet sieht. Dumpf stehen hier Todesfurcht und Todbereitschaft, ein Unteres und ein Höheres gegeneinander, und so mögen wir auch von einem Heroismus, einer Erhabenheit reden. Man kann einwerfen, das Muttertier unterscheide nicht zwischen sich und seiner Brut, es sei eine gleich egoistische Regung, ob es für das eigene Leben oder das seiner Jungen kämpfe, und so könne auch nicht von einem inneren Widerstreit geredet werden. Wir sprachen von einem Gesetze des bewußten Seins, das, in welcher Dumpfheit und Dunkelheit auch nur immer gedacht, in der untermenschlichen Natur gegenwärtig sei. Das Bild des äußeren Vorganges allein ge-

1) Wenn Shaftesbury es als eine Kardinalaufgabe des Menschen bezeichnet, in höchster Konzentration der Selbstbesinnung die „Phantome" festzustellen, die zwischen uns und die Wirklichkeit treten und so die Erkenntnis der wahren Gestalt des inneren und des äußeren Seins vereiteln, werden wir an Bacons bekannte Lehre von den Idolen erinnert. Beide Philosophen erhielten ihre Anregung von der stoischen Lehre, daß es nicht die Dinge an sich sind, die uns bewegen, sondern unsere Vorstellungen von den Dingen. Während Bacon diese Lehre theoretisch und praktisch zugleich ausbaute, ist Shaftesburys Interesse ganz wie in der Stoa lediglich durch den ethisch-religiösen Gesichtspunkt bestimmt; und so war es ja vor allem auch die Todesfurcht gewesen, die man ursprünglich durch diese Lehre beschwichtigen wollte. Vgl. Epiktet, Handb. V.

nügt schon, was auch über das Bewegende gedacht werden mag. Und wenn es wirklich ein erweiterter Egoismus ist, der das Tier zum Opfertod antreibt, so erleuchtet sich eben damit das innere Umschlossensein der Natur- und der Geisteswelt, der Hemisphären des Unbewußten und des Bewußten um so heller. Das Tier wird bewegt durch einen Naturzwang, durch die Notwendigkeit schlechthin. Es ist aber die Notwendigkeit ein Gesetz, durch das die Not des Chaos gewendet wird. Der sichere Boden der Gesetzmäßigkeit wird gewonnen. Indem wir uns daran erinnern, daß zwischen äußeren und inneren Notwendigkeiten zu scheiden ist, schließt die gegenwärtige Überlegung an frühere Gedankengänge sich an. Das Tier wird von der äußeren Notwendigkeit getrieben, insofern es das Notwendige nicht als inneren Bestimmungsgrund zu erfassen vermag; ja von seinem eigenen Standort gesehen existiert ein Notwendiges überhaupt nicht, sondern nur ein Zufälliges, Isoliertes. Indem das Leben aus der Sphäre des unbewußten in die des bewußten Seins emporsteigt, enthüllt sich das Zufällige als ein Notwendiges, und der Zwang dieser Notwendigkeit, der Zwang des Naturgesetzes wird zunehmend zur sittlichen Forderung. Es erreicht aber die Notwendigkeit in dem Gesetze der Freiheit ihre Erfüllung. Wir hielten den Einwurf fest, das Tier, das sich opfere, werde durch einen erweiterten Egoismus getrieben. Wir mögen uns daran erinnern, daß nach der Weltanschauung Shaftesburys Ich und Nicht-Ich als *Ego* und *Alter-Ego* einander gegenüberstehen. Die Sittlichkeit vollendet sich, indem das Ich die Welt in höchster Steigerung der Sympathie als ein anderes Ich ergreift. Das Ziel ist, daß das Ich in dem Nicht-Ich sich erlebe. Es bedeutet dies aber nichts anderes, als daß die Forderung des höheren Selbst und der aus ihm hervorgehenden Geistwirklichkeit bejaht werde, daß die Naturnotwendigkeit in dem sittlichen Willen zur Geistesfreiheit sich verwandle. Es ist also die Verneinung des niederen Ich und seiner Naturimpulse keine absolute, es gründet sich das letzte Gesetz des Geistwesens auf ein Ursprüngliches der Natur. Aber freilich, jener Naturimpuls, auf den wir deuten, der Opferwille, stellt in sich eine Verneinung dar. Der Konflikt ist urgegeben. Er wird auf unterster Stufe überhaupt nicht als solcher empfunden und auf höchster Stufe soll er nicht mehr als solcher empfunden werden. Und so erbaut sich das Reich des Weltwesenhaften gleichwohl auf der Verneinung, nur daß diese nicht erst mit der Bewegung des höheren Selbst in dem bewußten Geiste zu setzen ist. — Eine Verneinung, die in schöpferischer Kraft das Höchste hervorbringt, ist nicht als erzwungen oder aus müdem Herzen ergangen zu denken. Nur dem tapferen Entschlusse der Verneinung, den wir als Heroismus bezeichnen, kann eine solche Bedeutung zukommen. Es ist die Stim-

mung, in der die gesammelte Kraft sich in den Dienst der gebietenden höheren Pflicht, des erkannten Ideales stellt, und brächte auch die nächste Stunde schon, der nächste Augenblick den Tod. Wir sagten früher, unsere Welt bestehe durch das Ideal.[1]) Es ist dasselbe, wenn wir nun sagen, sie beruhe auf dem Heroismus. Eine Weltanschauung des Heroismus oder des Idealismus: in deutschem Sinne ist dies gleichbedeutend. Es gründet sich aber das, was wir als das eigentümlich Deutsche unter uns ausgebildet haben, auf das Besondere des Menschlichen, ist doch unsere Philosophie eine Humanitätsphilosophie, unsere Kultur ein Ringen um die innere Gestalt menschlichen Seins; um die Form der Freiheit, in der das Gesetz der Natur sich vollendet. Und so kehren wir zurück zu dem Satze, daß die Lebensaktivität in dem Tragischen wurzele, daß das Leben von innen geschaut, als Tragödie in dem Sinne ihrer Bejahung erscheine.

Wir bejahen die Tat, wie sie durch das innere Gesetz der Welt gefordert wird, wir bejahen die Geisteswirklichkeit, die sich aus dieser Tat erzeugt und fortdauernd durch sie besteht in ewiger Entfaltung des Weltsinnes. Und diese Bejahung ist uns die einzige Quelle des Glücks. Ein Glück tragischer Seligkeit. Glück kann von uns nicht anders denn als das Erlebnis eines Wesenhaften gedacht werden. Wir schauen das Ewige als ein sieghaft Wirkendes in der Weltbewegung, Werte steigen sicher empor, klarer zeigen sich Sinn und Schönheit; wir erleben Sinn und Schönheit, wir erleben die Werte, die Einheit mit dem Ewigen, die Freiheit. Die Gestalt des sittlichen Zieles, des Weltzieles ist wirksam gegenwärtig, es enthüllt sich der tragische Grund des deutschen Ideales der Persönlichkeit. Wir begreifen es als eine innere Notwendigkeit, daß der germanische Genius in der Tragödie die ihm eigentümliche Kunstgestalt hervorgebracht hat, und es wird uns verständlich, daß die Deutschen durch Shaftesbury und Shakespeare zugleich ergriffen und aufgerichtet wurden, daß sie sich vor allen anderen in Tiefsinn mühen um den Sinn der Tragödie als um das Mysterium des Lebens. Die große deutsche Tragödie ist gleichwohl noch ungeschrieben; sie konnte noch nicht geschrieben werden. –

Schwersinnig bedachte der alte Germane die Frage von Leben und Tod. Als ein kurzer Tag zwischen Nacht und Nacht erschien ihm das Leben, und er vermochte den Sinn nicht zu fassen. – Wir schauen das Licht und schauend ziehen wir vorüber; schauend, s c h a f f e n d.

---

1) Vgl. o. S. 2; 173ff. Überhaupt vergegenwärtige man sich für den weiteren Zusammenhang der Ausführungen dieses Kapitels den Schluß von Kap. V, etwa beginnend mit S. 186.

VIII. DER GESCHMACKSBEGRIFF.

Mit der Erkenntnis von der grundlegenden Bedeutung der schöpferischen Tat trat eine neue Art des Verhaltens dem Weltprobleme gegenüber hervor, die von dem deutschen Wesen gefordert erscheint. Es wurde von vier unterschiedenen Typen der Weltanschauung gesprochen, die als autoritärer Ultramundanismus, als Intellektualismus, Dynamismus und Aktivismus bezeichnet werden konnten. Andererseits mag von dem Bilde der Kulturentwickelung auch gesagt werden, daß es sich durch drei Perioden deutlich gliedere. Die ästhetisch bestimmte Kultur der Antike wird durch die ethisch orientierte des christlichen Mittelalters abgelöst, und diese weicht der dynamischen Kultur der Neuzeit. Die antik-griechische Art kennen wir aber als einen ästhetischen Intellektualismus, die religiös-sittliche Verfassung des Mittelalters ist durchaus autoritativ-ultramundan gegründet, und in dem Aktivismus gelangt der Dynamismus der Neuzeit zur bewußten Selbsterfassung, die Kraft zur Verpersönlichung.

Der Aktivismus konnte geschichtlich auf das bedeutsamste Motiv aus dem Umkreis der Logosidee zurückgeführt werden; der Shaftesburysche Geschmacksbegriff hat seine letzten Wurzeln in demselben Boden. Die Bedeutung des „sensus communis“ bei Shaftesbury ist bekannt, und es wurde auch auf die Voraussetzungen des Begriffes in der Stoa hingewiesen.[1]) Der κοινὸς νοῦς, die κοινονοημοσύνη, die κοιναὶ ἔννοιαι, die κοινὴ αἴσθησις sind für Shaftesbury bestimmende Vorstellungen, ohne die seine Geschmackslehre nicht zu denken ist. Die Annahme eines inneren Verbundenseins der Individuen, aus der sich das übereinstimmende Werten erklärt, ist jedoch nur die eine Hälfte des Gedankens. Das Vorlaufende ist doch die Vorstellung, daß überhaupt eine Reaktion in den Subjekten auf das Wesenhafte in den Objekten als auf ein Gutes, Wahres, Schönes stattfinde. An die Metaphysik Plotins und die aus ihr hervorgehende Vorstellung der „interior numbers“ bei Shaftesbury wurde erinnert. Es ist jedoch weiterhin der ἀληθὴς λόγος des Heraklit und der ὀρθὸς λόγος des Aristoteles, die *recta ratio* der Stoa, zu beachten.

1) Vgl. o. S. 121ff.; 165ff.

Dieser Logos wird sowohl als Weltgesetz wie auch als ein das Gesetz, das Wesenhafte Erkennendes in den Individuen gedacht, und entsprechend der griechischen Grundanschauung wird das Erkennen alsbald bestimmend einwirken auf das Verhalten. Ist das Erkennen hier das Primäre, so handelt es sich bekanntlich bei dem Sokratischen δαιμόνιον um die Bekundung eines verläßlichen ursprünglichen Gefühls, das in schwierigen Situationen warnend seine Stimme erhebt. An sich bildet diese Vorstellung einen Widerspruch mit dem Intellektualismus der typisch griechischen Anschauungsweise, wir wissen jedoch, daß das Irrationale überhaupt, das Dynamische, von nun ab steigend bedacht wurde, wie auch zuweilen von der *recta ratio* als einem sittlichen Takte, als einem nicht weiter zu analysierenden Gefühle die Rede ist.

Was sich bei Sokrates auf das Ethische und zumeist auf das Negative eingeschränkt zeigt, erscheint in dem „Geschmacke“ des Shaftesbury als eine positive und negative, eine ethische und ästhetische Bekundung zugleich. Der Philosoph spricht von einem „moral sense“ einem „moral taste“ oder von „taste“ schlechthin, Begriffe, die für ihren Sinn den „sensus communis“ zur Voraussetzung haben. Der „moral sense“[1]) wird von Shaftesbury als eine innere Erfahrung in dem Sinne eines unmittelbaren Bewußtseins gedacht, als eine intuitive Vernunft. Der Ausdruck „moral taste“ scheint in ähnlichem Sinne gebraucht zu werden, genau besehen bezeichnet er jedoch eine höhere Entwickelung des „moral sense“. Der „sensus communis“ als die wirksame geistige Gegenwart des Ganzen im einzelnen ist erhöht in Wirkung getreten, durch Arbeit und Mühe, durch Kultur fand ein Weiterschreiten in der geistigen Formung des Triebhaften, in Selbstbildung und Selbstsicherheit statt, und während der „moral sense“ vorwiegend als eine Äußerung der geistigen oder geistig-sittlichen Seite der menschlichen Natur zu denken ist, kommt in dem „moral taste“ auch ihre sinnliche Seite zur Geltung. Der „Geschmack“, möge er als „ästhetische Urteilskraft“, als eine „unmittelbare Gefühlserkenntnis“ oder als ein „sentiment interieur“ gedacht werden, vereinigt beide Seiten des menschlichen Wesens, wie sich auch Geist und Gefühl als ein Bewußtes und ein Unbewußtes in ihm durchdringen. Indem aber der Geschmack das Geistig-Sittliche als Form, mithin in der Weise der sinnlichen Erscheinung faßt, und zwar als eine dem Ideale nach frei in sich selbst ruhende Erscheinung, steht das durch ihn begründete und in ihm webende Ästhetische nicht nur verbindend zwischen Natur- und Geistwelt als solchen, sondern auch zwischen der Welt sinnlichen Seins

---

1) Vgl. o. S. 111.

und sittlichen Sollens, zwingender Kausalität und sittlicher Freiheit. So mag auch gesagt werden, das Ästhetische versöhne die widerstreitenden Interessen der Vernunft und der Sinnlichkeit in der „Interesselosigkeit“ seines Wesens. Ein Gesichtspunkt von besonderer Bedeutung erscheint, wenn wir uns erinnern, daß der Intellekt seinem Wesen nach dem Allgemeinen zugewandt ist, während der Instinkt der Sinnlichkeit sich in dem Besonderen erfaßt. Die Freuden der Erkenntnis erscheinen darum als eine Angelegenheit der Gattung, und die Vollkommenheit besteht hier in jener Objektivität, die das Verengend-Individuelle gänzlich ausscheidet; der sinnliche Genuß hingegen ist zunächst offenbar eine Sache des Individuums. Shaftesbury läßt es sich aber besonders angelegen sein zu zeigen, wie das sinnlich genießende Individuum sich genau in demselben Maße zu der Höhe der Gattung erhebt, als sich der kraß sinnliche Genuß in einen ästhetischen verwandelt, oder umgekehrt gesagt: das grob-sinnliche Ergötzen erhöht sich in genau dem Maße zum Ästhetischen, als das Gattungsgefühl, die Gattungsvernunft in dem Individualgefühl, der Individualvernunft wirksam wird. Die Linie steigt hier von dem Akte reiner Brutalität in dem Zustande tierischer Vereinzelung bis zu dem Ideale des ästhetischen Zustandes, wo sich Individuum und Gattung in der Harmonie einer letzten Schönheit als Gegensätze völlig aufheben. Und so sehen wir in dem Äthetischen das Geteilte der Existenz überhaupt zur Einheit streben, die menschliche Natur erfaßt sich hier selbst in der Totalität ihres Seins. Der Geschmack leitet also hin zur Einheit und ist damit ganz offenbar ein Führer zu dem letzten Ideale. Es scheint darum, daß der Geschmacksbegriff notwendig in dem Mittelpunkte der Shaftesburyschen Philosophie stehen müßte.

Der Ausdruck „moral sense“ galt bis jetzt als eine Erfindung Shaftesburys. Der Tatbestand ist dieser: Bereits vor dem Auftreten des Philosophen erscheinen in den Schriften der englischen Neuplatoniker, deren geistigem und persönlichem Kreise Shaftesbury selbst als ein jüngeres Glied angehörte, verschiedenartige Ausdrücke, durch die eine originär-instinktive „moral faculty“ angezeigt werden sollte, und Shaftesbury führt diese „faculty“ unter der Bezeichnung „moral sense“ wirksam in die Diskussion der englischen Moralphilosophie ein, die den Begriff systematisch entfaltet. Der Philosoph hat, wie wir wissen, von hier aus den ganzen Entwickelungsgang der englischen Ethik bestimmt.[1]) Von den Männern

1) Vgl. Vorrede. Unter den Gegnern der Moral-sense-Lehre sind namentlich Berkeley, Price und Paley zu nennen. Bekämpft Price als intellektualistisch bestimmter Neuplatoniker jeden Sensualismus und Empirismus, so beruht die Gegnerschaft von Berkeley und Paley auf ihrer Vertretung des Autoritätsprin-

jenes neuplatonischen Kreises haben vorzüglich dessen führende Geister Cudworth und Henry More[1]) auf Shaftesbury gewirkt, und zwar in verschiedenartiger Weise entsprechend ihrem Gegensatze der Natur. Von dem Autor des „Intellektual System of the Universe" wird die Vernunft als die Quelle der „moral faculty" angesehen, und überhaupt mag seine ganze Art als Intellektualismus bezeichnet werden. Henry More ist ein Dichter. Es liegt wie gemütvolle Versonnenheit über vielen seiner Gedankenwege und Gefühlsäußerungen. Die ganze Seele hebt sich empor zur Erkenntnis, Kräfte der Sehnsucht umfangen das göttliche Universum.[2]) Gleichwohl finden sich in seinem *Encheiridion Ethicum* auch Sätze, nach denen ihm die rechte Einsicht als Voraussetzung des rechten Willens gilt. Wie bei Shaftesburys Vorgängern, so stehen auch bei seinen Nachfolgern in Samuel Clarke und Wollaston auf der einen und Hutcheson, Home, Ferguson auf der anderen Seite Intellektualismus und Gefühlsbetontheit einander gegenüber. — Nun fiel es schon frühe auf, daß bei Henry More für „moral faculty" der eigentümliche Ausdruck „boniform faculty" erscheint, ohne daß man jedoch dieser Eigentümlichkeit weiter nachgegangen wäre. Man hätte finden müssen, daß sich More auch noch anderer ungewöhnlicher Bildungen mit „form" bedient, und daß durch eben diese Eigenart das Gemeinsame des ganzen Kreises und damit zugleich der uns bekannte metaphysische Hintergrund angezeigt wird. So spricht John Norris (1657—1711) von dem „Moral Tast and Relish, that which the Platonists call Ἀγαθοειδής, the Boniform faculty of the Soul."[3]) „Boniform" ist eine Erscheinungsweise des Wesenhaften, der Wahrheit, und

---

zipes. In Butler haben wir das Beispiel eines Moralphilosophen, der das Autoritätsprinzip mit der Moral-sense-Lehre durch eine vermittelnde Deutung des religiösen Gewissens zu vereinigen sucht.

1) Vgl. oben S. 236. 239.

2) Es ist verständlich, daß gerade „Dr. More" von Shaftesbury besonders geschätzt wurde. Man beachte außer dem 2. Kap. des 2. Misc. auch noch den Studentenbrief vom 30. Dez. 1709.

3) „Practical Discourses upon several Divine Subjects." 1691 Bd. I, S. 186. 1692/93 erschienen zwei weitere Bände und 1707 das Ganze in einem Bande. Den Werken ist die Korrespondenz mit Henry More beigegeben. Eine seiner Schriften ist Lady Masham gewidmet, der auch mit Shaftesbury befreundeten Tochter Cudworths, in deren Haus und Pflege Locke bekanntlich starb. Da sich die Polemik der mystisch inklinierenden Neuplatoniker nicht nur gegen den Naturalismus des Hobbes, sondern vor allem auch gegen den Empirismus Lockes wenden mußte, ist es an sich ein eigenartiges Bild, daß der Philosoph in einem Hause gerade dieses Kreises die letzte Stätte seines Lebens fand, wie er ja auch die philosophische Muse dem Vater seines Gegners Shaftesbury verdankte. Vgl. o. S. 33 A.

das Boniform-Vermögen ist eine seelische Kraft, die die Form des wesenhaft Guten wahrnimmt und sich ihr in Wertschätzung zuwendet. „Knowledge and truth may be said to be Boniform things, and of kin to the Chief Good“, schreibt Cudworth.[1]) Wenn wir bedenken, daß von diesen Männern – Shaftesbury eingeschlossen – die geistigen Wesenheiten, wir mögen sagen die Ideen, als „Formen“ geschaut werden, und daß ihnen die „moral faculty“, der „moral sense“ als das wahrnehmende und wertende Organ dieser Formen erscheint, so fühlen wir uns hier einer ästhetischen, einer intellektualen Anschauung gegenüber, die uns zu dem Platonischen Eros zurückführt; tritt aber andererseits der Ausdruck „Taste“, „Geschmack“, ein, an dessen eigentlichen und ursprünglich einzigen Sinn wir uns zu erinnern haben, so scheint der antike Intellektualismus durch einen modernen Sensualismus verschlungen. Jedenfalls besteht die Vorstellung einer ursprünglichen Anlage, wie auch nur immer bezeichnet, die allein durch die organische Verbindung des seelischen Seins mit dem Universum, durch eine kosmische Sympathie, zu erklären ist. Während aber der Platonische Eros sich ohne Zuhilfenahme der Erfahrung, ohne sinnliche Mittel zu den reinen Formen, zu dem ewigen, göttlichen Sein erheben sollte, erkannten die englischen Plotiniker, daß damit ein Unmögliches verlangt war; und so ward das englische Naturell und die Metaphysik Plotins, die das sinnlich Schöne, Kunst und Künstler in den großen Weltzusammenhang einbezog, ineinander wirksam zur Erzeugung der Vorstellung, daß jenes mit dem Kosmischen verbundene seelische Organ durch sinnliche Erfahrung und Übung weiter auszubilden sei und daß es uns durch die Skala sinnlicher Formen aufsteigend in die Sphäre der reinen, geistigen Formen leite. Schien zunächst der Ausdruck „moral taste“ – geistiger Geschmack – streng genommen einen Widerspruch darzustellen, so ist es nun deutlich, daß der Begriff eben in dieser Verbindung des Geistigen und des Sinnlichen als bedeutsames Symbol einer Weltanschauung gelten muß, die den vermittelnden Beruf und damit die umfassende Bedeutung des Ästhetischen erkannt hat, und für die diese Erkenntnis notwendig das zentrale Motiv werden mußte. Zugleich aber wird auch die wunderbare Verschiedenartigkeit deutlich, in der die Energie jener Vorstellung, von den Alten als „Eros“ bezeichnet, geschichtlich weiterwirkte. Die Sehnsucht nach dem Reiche der Ideen, nach der Form, nach dem Einen konnte als intellektuale Anschauung das reine Denken organisieren, sie konnte sich, indem die mystische Dynamis des Gefühls hinzutrat, in schöpferischen Drang, in bildende Energie, in weltgestaltende Tat ver-

1) Intell. Syst. S. 204.

wandeln; oder aber der Drang des erkennenden Gefühls, des fühlenden Erkennens ist darauf gewandt, sich in dem Genusse und für den Genuß der „Ideen“, des Realen, des Schönen zu bilden, in sich selbst die „Form“, den Logos, das ewige „Wort“ zu erzeugen und auf letzter Höhe welteins, gotteins, „deiform“ zu werden. „But I say that a free divine universalized spirit is worth all. How lovely, how magnificent a state is the soul of man in when the life of God inactuating her, shoots her along with himself through Heaven and Earth, makes her unite with and after a sort feel herself animate, the whole world as if she had become God and all things? This is the precious clothing and rich ornament of the mind far above reason or any other experiment. And in this attire thou canst not but dance to that music of the Sibyll ... This is to become Deiform, to be thus suspended, not by imagination but by union of life — κέντρον κέντρῳ συνάψαντα joining centers with God — and by a sensible touch to be held up from the clotty dark personality of the compacted body. ... This is to be godded with God and Christed with Christ.“ Eine für das eigene Wesen wie für die vorherrschende Stimmung dieses Kreises charakteristische Rhapsodie Henry Mores[1]), in der wir zugleich deutlich vernehmbar die Stimme des großen antiken Rhapsoden mit anklingen hören. — Wie aber die Dinge dem Geschmacke, das Wort in seinem ursprünglichen Sinne genommen, oft ein Innerliches ihres Wesens zu offenbaren scheinen, das sie vor den anderen Sinnen verbergen, so „schmeckt“ der zu dem Einend-Einen sich Erhebende die Substanz der geistigen Dinge, die Besonderheiten der höheren Welt, des inneren Seins. Ein innerer Sinn, ein „moral taste“, ein Geistgeschmack, führt ihn ein in den Genuß des Wesenhaften, des ewig-göttlichen „Wortes“. „Diu fünften sprechent, ez (daz êwig wort) werde geborn in dem aller innersten des wesens der sêle unde diss werden gewar alle die krefte der sêle in einem götlîchen gesmacke.“ Wir erkennen den Ton Meister Eckharts. Die Wahrheit innerlich erfahren, Gott mit den tiefsten Kräften des Gemüts erfassen, heißt der deutschen Mystik „Gottes schmecken“, einen „Geschmack der Wahrheit“ haben. — Die Einwirkung der deutschen Mystik auf den englischen Neuplatonismus ist bekannt; es wurde an früherem Orte an einige Wege erinnert, auf denen ihre Lehren nach England gelangten, wie auch bemerkt wurde, daß Henry More als der Autor der *Philosophiae Teutonicae Censura* gelten kann. Und so wird auch der Weg deutlich, auf

1) Entnommen aus: „The second Lash of Alazonomastix“, einer gegen Vaughan gerichteten Streitschrift unter dem Pseudonym Philophilus Parresiastes erstmals 1651 erschienen und 1656 zusammen mit dem „Enthusiasmus Triumphatus“ nochmals herausgegeben.

dem die englischen Neuplatoniker aller Wahrscheinlichkeit nach zu dem Begriff des „moral taste“ gelangt sind.

Der Begriff des Geschmackes als „moral taste“ in metaphysischer Tiefe ergriffen und in einer umfassenden Philosophie entfaltet, wurde von Shaftesbury selbst als das eigenartig Neue seiner Lehre empfunden, und eben um dieses „Neuen“ willen hegte er, wie er selbst gelegentlich der Besprechung seiner eigenen Schriften sagt, geringe Hoffnung, daß eine solche Philosophie bei seinen spröden, von der eigenen Selbstgenugsamkeit so völlig überzeugten Landsleuten je Eingang gewinnen werde. „This Disposition of our Country-men, from whatever Causes it may possibly be derived, is, I fear, a very prepossessing Circumstance against our Author; whose Design is to advance something new, or at least something different from what is commonly current in Philosophy and Morals. To support this Design of his, he seems intent chiefly on this single Point; 'To discover, how we may, to best Advantage, form within ourselves what in the polite World is called a Relish, or Good Taste'.“[1]) – Das „moral Tast and Relish“ des John Norris klingt noch in uns nach. – Es handelt sich hier nicht um eine beiläufige Äußerung, die durch andere Urteile ihre Bedeutung verlöre. In dem 3. Kapitel desselben fünften Miscellanys, dessen erstem Kapitel das vorige Zitat entnommen war, charakterisiert Shaftesbury Inhalt und Ziel seiner sämtlichen Werke mit diesen Worten: “It has been the main Scope and principal End of these Volumes, 'To assert the Reality of a Beauty and charm in moral as well as natural Subjects; and to demonstrate the Reasonableness of a proportionate Taste, and determinate Choice, in Life and Manners'.”[2]) Es ist immer interessant und wichtig, wenn ein bedeutender Mensch und Schriftsteller Wesen und Wollen seines eigenen Schaffens klarlegt. Das interessanteste dabei ist vielleicht die Beobachtung, daß sich das subjektive Bild durchaus nicht immer mit dem objektiven deckt. Nach Shaftesburys Urteil mag seine Philosophie ihrem inneren Bestande nach in einen theoretischen und einen praktischen Teil geschieden werden, und zwar bildet der theoretische Teil Voraussetzung und Begründung des praktischen. Shaftesbury geht davon aus, daß Natur- und Geisteswelt auf einem gemeinsamen metaphysischen Grunde ruhen. Das Bewegende dieses Grundes erzeugt einen gemeinsamen Rhythmus der Form, und zwar ist der Wesensdrang jenes Bewegenden dem Ideale nach ganz offenbar auf ein von innen bestimmtes Ebenmaß gerichtet. Dieses legitimiert sich den Subjekten als das Wesenhaft-Weltgewollte,

---

1) III, 154. 2) III, 303.

indem es durch seinen eigentümlichen, befriedigenden Reiz auf sie wirkt und von ihnen als wahr, gut, schön empfunden wird. Das Organ aber, durch das der bewußt-unbewußte Kontakt zwischen den beiden Welten und damit zwischen dem Subjekt und dem ganzen geist-sinnlichen Gestaltenreich hergestellt wird, ist der Geschmack. Und nun wird die Behauptung zur Forderung, die Theorie zur Praxis. Bekundet sich der Weltwille und das durch ihn getragene Ideal in Maß und Form, in Proportionen der Gestalt und Bewegung, und ist hier, wie zugegeben werden muß, der Geschmack das Organ der Beurteilung und Führung, so ergibt sich ganz von selbst die praktische Forderung, daß dieser Geschmack mit allen Mitteln zu bilden sei und daß er der Gesamtheit der Erscheinungen und Aufgaben des Lebens gegenüber in Tätigkeit treten müsse, um das Individuum völlig auf das Wesenhafte, in das Gestaltete zu gründen und ihm die ganze Schönheit des Selbst- und des Weltgenusses zu erwecken.

Es läßt sich nicht behaupten, daß Shaftesbury den wesentlichen Bestand seiner Philosophie unrichtig beurteilt habe; denn wenn wir sonst wohl den Gedanken der Autonomie oder den Kampf des Philosophen gegen den Absolutismus besonders hervorhoben, so ist doch der Fall der, daß die autonome Gestalt ihr Ideal erfüllt, wenn sich in ihr ein von innen bestimmtes Ebenmaß verwirklicht, so wie es der gebildete Geschmack als das Wahre, Gute und Schöne empfindet; und andererseits werden wir aus eben diesem Geschmacke den Absolutismus bekämpfen, weil er Welt und Leben mißgestaltet, indem er von außen gewalttätig in das freie Spiel der Kräfte, der Formenergien eingreift, die von innen her zur Bildung streben. Die besondere geschichtliche Wirkung seiner Philosophie entsprach allerdings nicht ganz der ausgesprochenen Absicht. Dem englischen Klassizismus freilich gab er in eben der Richtung, nach der er wirken wollte, die stärksten Impulse und damit zugleich sein bedeutsam eigentümliches Gepräge. Addison, Harris, Hutcheson und noch viel mehr Home begreifen sein besonderes philosophisches Wollen, und noch bei Ruskin[1]) und seinem Kreise spüren wir etwas von der Tiefe seiner ästhetischen Lehre. Diese Linie bezeichnet jedoch längst nicht die stärkste Wirkung des Philosophen in England. Diese ging allerdings von dem Begriff des „moral sense" aus, jedoch in seiner Einengung auf die Vorstellung eines sittlichen Instinktes. In Frankreich wirkte der „Freidenker", der „Deist", der Tyrannenhasser, und kam auch der Ästhetiker zur Geltung, so blieb jedoch der Metaphysiker dabei völlig zurück. — Und so ward auch in

1) Bekannt ist sein Ausspruch: „Der Geschmack ist seinem innersten Wesen nach eine sittliche Eigenschaft."

Deutschland eine Fülle der Shaftesburyschen Begriffe wirksam, aber der Geschmacksbegriff nicht vor andern, wenn dieser auch mit seiner in ihm enthaltenen das Ästhetische und Ethische zugleich umschließenden Formanschauung in den ästhetischen Reflexionen unseres philosophischen Dichters zu klarer Wirkung gelangte und weiterhin insbesondere einen unserer Philosophen[1]) in entscheidender Stärke beeinflußt hat, so daß dessen Denken gerade von hier aus sich kennzeichnet. Es mag der Zukunft überlassen werden, die Lehre Shaftesburys mit der Einsicht zu prüfen, die sie erfordert. — Bezüglich ihrer Aufnahme in England hatte sich also der Philosoph, wenn wir das Gesamtbild seiner Einwirkung auf das englische Geistesleben ins Auge fassen, nicht getäuscht. Wie gegen seine Lehre von dem „Test of Ridicule", so erhob sich auch alsbald gegen diese „neue" Lehre von der umfassenden Funktion des Geschmackes ein scheltender und spottender Chorus von Stimmen, und deutlich drang der Grundton der Empörung durch gegen den Grafen, der die Sittlichkeit und selbst die Religion zu einer „Geschmacksache" machen wollte.[2])

Man hat noch in neueren Tagen von englischer Seite an Shaftesburys Philosophie die deutsche „Mystik" und Metaphysik abgelehnt; und nun sehen wir, daß in der Tat ein Begriff „deutscher Mystik" in Shaftesbury gestaltend wirksam geworden war und zudem auch noch in dem Mittelpunkte seiner Philosophie. Eine Ablehnung deutscher „Mystik" und Metaphysik kommt einer Ablehnung des ausgesprochen Eigentümlichen in Shaftesbury, kommt einer Ablehnung seines ausgesprochenen Wollens gleich. Wir Deutsche aber mögen den Philosophen um so mehr als den unseren betrachten.

Die Epoche Shaftesburys war die Louis XIV. *Le siècle du goût* wurde dies Zeitalter genannt. Wir sprachen an früherem Orte von der „Form von Versailles", die sich für das ganze gebildete Europa über alle Nor-

---

1) Vgl. o. S. 281.

2) 1745 erschienen Shaftesburys „Moralists" in deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Die Sittenlehrer." Wir entnehmen dem beigegebenen „Schreiben an den Übersetzer" einige Zeilen. „Der Graf von Shaftesbury würde nach dem Urteil eines neuen scharfsinnigen Schriftstellers unter seinen Landsleuten alle Menschen ebenso leicht zu Lords machen als ihnen allen seinen feinen und hohen Geschmack in der Sittlichkeit beibringen ... Die moralische Empfindung (gemeint ist der „moral sense") hat meiner Meinung nach so etwas Großes, und mit der weisen Güte des Schöpfers sowohl, als mit der Erfahrung so Übereinstimmendes an sich, daß ich sie als eine ungezweifelte Sache ansehe. In England hat sie sich beinahe bei allen gründlichen Untersuchern der Sittenlehrer (Shaftesburys „Moralists") gerechtfertiget, absonderlich seitdem Hutchinson sie mit so vielem Fleiß und Verstande ins Licht gesetzet."

men zu erheben schien als der eine Standard des Lebens, und wir erinnerten uns der Sorge innerhalb der *société,* daß man sich nicht „lächerlich" mache durch eine Verletzung jener Form. Shaftesbury, so sahen wir, begriff das allgemeine Formbedürfnis zu einer Zeit, da durch die Wissenschaft die Form der alten Welt zerschlagen wurde, und von der Oberflächlichkeit der Gesellschaftsform und der auf ihr beruhenden Begriffe des Galanten und des „Ridiculen" führte er die Denkenden auf eine tiefer liegende Form und so auch auf tiefer gegründete Begriffe des Verehrungswürdigen und Lächerlichen, des Schönen und des Häßlichen.[1]) Die sichere Leitung, der die galante Welt sich anvertraute in den Fragen der Kunst und Literatur wie der ganzen Lebensführung, war der *bon goût.* Dieser Begriff führt nach Spanien. Wenn wir von dem Sprachgebrauche der deutschen Mystik absehen, so kann angenommen werden, daß das Wort „Geschmack" hier zuerst in der übertragenen, heutigen Bedeutung angewandt wurde. Gracian erklärt, daß der *gusto* eine Vorbedingung aller Persönlichkeitsbildung, aller *cultura* darstelle, der *buen gusto* selbst aber setze eine entsprechende Gesinnung voraus; so sei mit einer erhabenen Gesinnung ein schlechter Geschmack unvereinbar. Der *buen gusto* verleihe Macht in der Gesellschaft, er werde sich aber darin vollkommen zeigen, wenn er andere durch die Überlegenheit nicht reize, sondern sie vielmehr zu genießender Bewunderung der in schöner Sicherheit ruhenden Persönlichkeit zwinge. Ein ethisches Moment ist also vorhanden bei Gracian, es kommt jedoch in der Ausführung des Ganzen nur schwach zur Geltung. Ein Äußeres, so sagten wir früher schon[2]), ist für ihn maßgebend. Gegen den *buen gusto* zeigt der *bon goût* der Franzosen einen etwas anderen Inhalt. Hier war das Bedürfnis einer Form der Lebenshaltung nicht das Primäre. Man ergriff den Ausdruck, weil durch ihn auf eine gesuchte Norm für Kunst und Literatur hingewiesen ward, die man gerade in Frankreich um so mehr vermißte, nachdem man die Wissenschaft und die Philosophie durch empiristisch, mathematisch, mechanistisch oder anders bestimmte Methoden sicher geführt sah. Shaftesbury erinnert an die Bedeutung von Richelieus Akademie[3]) für die Gestaltung des Geschmacksbegriffes, während er es gleichzeitig ausspricht, daß durch eine höfisch-autoritative Veranstaltung das Echte schwerlich gefunden werden könne. Zu der souveränen Macht freilich gelangte der „Geschmack" in

---

1) Vgl. o. S. 119f. 2) Vgl. o. S. 319f.

3) „Die von Richelieu 1635 gegründete Akademie, die antike Tradition und der philosophische Geist vereinigen sich, um Sprache und Literatur zu normieren. Was in der Philosophie die Methode war, wurde in der Literatur der Geschmack und seine Regel." Dilthey in „Erleb. u. Dichtung"[3] S. 10.

Frankreich weiterhin noch durch das bestimmende nationale Formbedürfnis. Schon kurze Zeit nach seiner Erfindung beherrschte der *bon goût* die Ästhetik und die Konversation Europas. — Wie nun Shaftesbury an den oberflächlichen Formbegriff der galanten Welt anknüpfte, um die Überlegung auf ein Tieferes zu führen, so geht er auch, wie es ausdrücklich von ihm betont wird in der ersten oben wiedergegebenen Selbstkennzeichnung seiner Philosophie, von dem „guten Geschmacke" der „galanten Welt" aus, um das Denken und Fühlen auf einen vertieften Geschmacksbegriff zu leiten, wie er jenem vertieften Formbegriffe entsprach. Das Ziel ist für ihn das eine: bei dem Zerfall der heteronom gebundenen Welt erschien es ihm als die große Aufgabe der Philosophie, schlummernde Instinkte zu erwecken, die dem Leben von innen her Halt und Gestalt geben konnten. Den „guten Geschmack" sah er in Kunst und Literatur wie in der Gesellschaft eine bindende, formende Macht ausüben, und so nahm er den ihm geläufigen, ursprünglich deutsch-mystischen Begriff von dem „Schmecken" Gottes und der Weltessenz, von dem „Geschmacke der Wahrheit" als einer innern Erfahrung des Göttlich-Wesenhaften, um ihn mit dem herrschenden bon-goût-Begriffe zu einer Anschauung zu verbinden, in der Erkenntnis, daß hier ursprüngliche Instinkte sich einem Äußerlichen gegenüber regsam zeigten, während sie ein Wichtigeres achtlos zurückließen.

In seiner Darstellung der Philosophie Shaftesburys (S. 100) gibt Fowler eine Erklärung für die Geschmackslehre, die wir beachten mögen. „Shaftesbury", sagt der englische Gelehrte, „appears to have conceived it as his special mission to undertake this work (die nach seiner Anschauung verhängnisvolle Wirkung von Hobbes Lehren zu vereiteln) not as a 'pedant', or a 'schoolman', but as 'a man of taste'. It was probably in accordance with this conception that he refrained from using the language about 'laws of nature', which had hitherto been current in ethical treatises, and that he preferred to represent morality as a matter of 'taste', 'sentiment', or 'affection' rather than as dictated simply by reason." Wenn Fowler vermutet, der Philosoph sei von seiner Schreibweise aus wie zufällig zu dem eigenartigen Geschmacksbegriff gelangt, so übersieht er Shaftesburys eigene uns bekannte Aussage, nach der diese Lehre vielmehr als Mittelpunkt und Ziel seiner ganzen Philosophie zu gelten hat. Von dem Richtigen, das in Fowlers Äußerung enthalten ist, wurde schon gesprochen. Der Methode, dem System gegenüber in Philosophie und Wissenschaft hatte, wie wir soeben sahen, im 17. Jahrhundert der „Geschmack" innerhalb der Literatur seine Gerechtsame errichtet. Nun bildet aber ja die Anschauung, daß die Wahrheit nicht lediglich als ein Gegenstand der

Vernunft, sondern vielmehr der ungeteilten Kräfte der Seele anzusehen sei, eben die besondere Voraussetzung der Shaftesburyschen Geschmackslehre, und zugleich kennen wir die Überzeugung des Philosophen, daß die Wahrheit gerade durch das Systematische am stärksten gefährdet wird, weil die ursprünglichen Instinkte für das Reale durch die Nötigungen des Systems sich verirren, verwirren oder gänzlich unterdrückt werden, und weil die täuschenden Halbwahrheiten durch den logischen Folgezwang ihrer systematischen Entfaltung in sich selbst als ein Logisches, als eine volle Wahrheit erscheinen und nun um so gefährlicher wirken. Und so trägt Shaftesbury das Kriterium der Literatur, da er dessen umfassendere Gerechtsame erkannt hatte, auf das Gebiet der Philosophie und gliedert dieses der Provinz des „Geschmackes" ein; er verwandelt die Philosophie in Literatur. Gewiß, Shaftesbury wollte nicht mit den „schoolmen" scholastisch disputieren, seine Philosophie sollte nicht als interne Angelegenheit einer Berufsgenossenschaft gelten, die er als solche verachtete.[1]) Er hatte eine Botschaft, die die Öffentlichkeit anging, die großen Realitäten des Seins, die Fragen von Schaffen und Glück, von Seele und Welt, von Leben und Tod bewegten sich in seinem Denken und mehr noch in seinem Gemüt. Es war ihm aber, als müsse es ihm sicher gelingen, den vernünftigen Instinkt, das Gefühl für die Realitäten zu erwecken, für die Höhen und Tiefen des Seins, für die „natürlichen" Formen und Proportionen menschlichen Wesens — und das war ja eben sein „Geschmack"; und so schrieb er über den Geschmack in der Form des „Geschmackes", des *bon goût* seiner Zeit. Gleichwohl ist es deutlich, daß durch Fowler das tatsächliche Verhältnis umgekehrt wird. Nicht die Lehre ergab sich aus der durch besondere Absichten bestimmten Art der Darstellung, sondern vielmehr die Darstellungsweise aus der Lehre.

Es sollte aber an sich schon, auch ohne die ausdrückliche Erklärung Shaftesburys, kaum übersehen werden können, daß der Geschmack als Lehre und Forderung notwendig ein Zentrales in der Philosophie Shaftesburys bilden muß; denn sobald es feststeht, daß durch eine Formanschauung das Denken des Philosophen durchaus gekennzeichnet wird, ist auch der Geschmack notwendig in derselben Wichtigkeit gegeben. Daß aber die Form als Grundvorstellung und Grundforderung Shaftesburys zu gelten hat, wird schon bei dem ersten Schritte deutlich, den wir an der Hand unserer Lehrbücher in seine Philosophie tun; denn das Nächste, dem wir überall begegnen, wo von dieser Philosophie gehandelt wird, ist doch die

1) In den „Moralisten" läßt Shaftesbury seinen Philokles sagen: „The word Idiot stood formerly as the Opposite to Philosopher: but now-a-days it means nothing more commonly than the Philosopher himself." II, 438.

besondere Affektenlehre, und hier ist es ohne weiteres klar, daß nach der Anschauung des Philosophen das Sittliche auf einem Verhältnis der Motive, auf einer Ordnung derselben beruht. Ordnung aber ist Form. Das Sittengesetz erweist sich als ein Formgesetz, die Tugend als ein Ebenmaß der Seele; die leitende und warnende Stimme in uns ist ein instinktives Formgefühl, ein Formgewissen, ein natürlicher Sinn für das Proportionierte und Disproportionierte von Gut und Bös, Recht und Unrecht. Außer den egoistischen und sozialen Affekten nennt Shaftesbury bekanntlich noch die „reflex affections". Indem er nämlich die eigene Gefühlsreaktion auf das als Bös und Gut, Recht und Unrecht bezeichnete Schöne und Häßliche in Taten und Vorgängen analysierte, fand er, daß nicht sowohl die einzelne Tat, der einzelne Vorgang an sich Gegenstand der inneren Bewegung, des urteilenden Affektes sei, als vielmehr eine geistige Gestalt allgemeineren Wesens jenseits dieses Konkret-Besonderen. Das Maß oder Unmaß einer bestimmten Gesinnung fühlte er hervortreten, das als solches aus der Formökonomie des geistig-sittlichen Kosmos bestimmt wurde. Daß aber unsere Affekte nicht bei der jeweils gegebenen sinnlichen Einzelheit verweilen, sondern auf dem Wege einer bewußt-unbewußten Reflexion über diese hinaus als Wohlgefallen oder Mißfallen den Bildern und Verhältnissen einer bestimmten Gesinnung sich zuwenden, die durch die konkrete Einzelheit angekündigt wird, schien dem Philosophen das Besondere des sittlichen Verhaltens im Menschen gegenüber einer Art von Gut und Bös, wie sie auch bei Tieren angetroffen wird. Da es sich mithin durchaus um ein Formales in dem Unterscheidenden des Gegenstandes handelt, so mag gesagt werden, daß es das Geschmacksurteil sei, durch das die Ethik sich begründet. Wenn uns andererseits auch schon die Persönlichkeit als dies Grundlegende erschien, so ist damit nur das Abstrakte in das Konkrete übersetzt; denn, wie wir wissen, besteht das Wesen der Persönlichkeit in der Form, und sie erhält sich in dem Fluß der Dinge und Geschehnisse durch ein einheitliches Werten, durch ein tätiges Maß als Gestalt; und so ist sie, als sich betätigende Gesinnung gedacht, die begründende Form, der grundlegende Wert in dem Gegenstande der Ethik, und als reflektierende Tätigkeit, die sich auf das Formprinzip ihres Wesens, auf das Sollen ihres Seins, das heißt auf die Form als Aufgabe, besinnt, stellt sie das begründende Urteil der Ethik dar, das sich mit Klarheit als Geschmacksurteil ausweist.

Die schnelle Aufnahme von Shaftesburys Moral-sense-Theorie oder doch des Moral-sense-Begriffes in der englischen Welt ward durch den herrschenden Sensualismus begünstigt, dem die neue Vorstellung zu entsprechen schien. Das theologische „Gewissen" und die Forderungen der

Religion überhaupt suchte man durch den „moral sense“ als ein Natürliches zu begreifen. Man glaubte hier die Kluft zwischen den Weltanschauungen überbrücken zu können. Der Ausdruck „moral taste“, durch den der eigentliche Sinn des „moral sense“ erst angezeigt wird, fand in England weniger Beachtung, und wo man sich mit ihm beschäftigte, wies man ihn zum Teil mit großer Heftigkeit zurück. Das Sittliche zu einer Geschmacksache machen, hieß den Gegnern soviel als die Moral den schwankenden Meinungen ausliefern, stellten doch in der zeitgenössischen Anschauung Gefühl und Phantasie, in denen man den Geschmack sich begründen sah, das „Variable“ dar gegenüber der festgegründeten „Vernunft“. Wir haben schon eher von der Leidenschaftlichkeit gesprochen, mit der man Partei ergriff in den durch Shaftesbury angeregten Fragen, und wir müssen uns zum Verständnis immer wieder an die besonderen Zeitumstände erinnern. Man hatte sich noch nicht an die „große Lüge“ gewöhnt; es waren dies naivere Gemüter, die tatsächlich das Bedürfnis empfanden, über Religion und Weltanschauungsfragen ernsthaft nachzudenken. Ein neues Zeitalter, das wissenschaftliche, war eben angebrochen, und man stand noch gänzlich unter dem Eindrucke des Zusammenbruches der alten scholastischen Welt. Laut ließ sich die Klage vernehmen, daß nun das Welt und Menschen umspannende Ewige verloren gegangen sei, war doch die alte Weltanschauung das Band gewesen, das für die Menge der Gläubigen die Weltatome in einer verständlichen Einheit zusammengehalten hatte. Der einzelne mochte sich nun als Einsamer, als Atom in einem Chaos erscheinen, wofern ihm die wissenschaftliche Vernunft nicht andere Ausblicke eröffnet hatte. Wir fühlen es, warum man so begierig nach allen jenen stoischen Vorstellungen griff, die ein Verbindendes unter den Menschen behaupten, ein Gemeinsames, bot sich doch hier aus dem Innern der Natur, dem Innern der Welt ein neuer Halt auf schwankend gewordenem Grunde. So ergriff man auch Shaftesburys „moral sense“ und verwarf gleichzeitig seine Lehre vom „Geschmacke“. Und doch hatte Shaftesbury gerade diese aus vollstem Gefühl des Zeitbedürfnisses gebildet. Der Geschmack war ihm eben nicht das Variable, er war ihm die sicherste, innerste Erfahrung ganz in dem ursprünglichen Sinne des deutsch-mystischen Ausdrucks; und da er zugleich in ihm ein der höchsten Ausbildung fähiges Organ verbindender Gemeinsamkeit erkannte, das den Sinn des Seins, des Zusammenseins, einheitlich gestaltend zu erfassen und darzustellen sucht, so fand er hier die Grundlage aller Kultur gegeben. Wir mögen uns eines Kardinalsatzes seiner Lehre aus dem letzten Abschnitte des Soliloquy[1]) erinnern: „Could we once con-

1) I, 336.

vince ourselves of what is in itself so evident; 'That in the very nature of Things there must of necessity be the Foundation of a right and wrong Taste, as well in respect of inward Charakters and Features, as of outward Person, Behaviour, and Action;' we should be far more ashamed of Ignorance and wrong Judgment in the former, than in the latter of these Subjects." Das Geschmacksurteil ist also nicht etwas, das von außen, von irgendeinem Willkürlichen, irgendeiner Konvention her den Dingen entgegentritt, es ist vielmehr in der Natur der Dinge selbst begründet. Der richtige und der falsche Geschmack bestehen mit derselben Sicherheit, mit der wir von einem „Natürlichen" und einem „Perversen" reden. Der gute Geschmack kann darum auch als ein Sinn für das Natürliche bezeichnet werden; und zwar ist dieser Sinn eine Bekundung der eigenen Natur in ihrer Totalität, eine Bekundung ihres kosmisch bestimmten Formprinzips. Und so tritt auch für diesen Form-Sensus bei Shaftesbury wie bei den Ausbildern seiner Lehre das Wort „Humanität" ein. Das Allgemein-Menschliche, die „Mensch-heit" wird als wirksam gegenwärtig gedacht in dem Geschmacksurteil des Individuums. Der Form von Versailles als Norm und Ideal des *bon goût* stellt Shaftesbury die Humanität entgegen als Begründung und Ziel eines Geschmackes, von dem er überzeugt war, daß er durch die Schöpfung einer wesenhaft einheitlichen Gestalt des Wahren, Guten und Schönen zu der Überwindung der romanischen Teil- und Scheinkultur berufen sei. Und nicht der romanischen Kultur allein. Wir werden das Vertrauen auf die Kraft des Ästhetischen besonderen englischen Zuständen gegenüber noch in seiner Bedeutung für die Philosophie Shaftesburys überhaupt kennen lernen. Neben jenem Vertrauen aber ging von Anfang an der Zweifel her. Shaftesbury war sich des englischen Charakters, in dem er schon frühzeitig ein seiner Natur Fremdes empfand, nicht gewiß, wie sehr er auch sich selbst im Vertrauen ermutigen mochte. Einerseits vom Ästhetischen alles erhoffend, war er sich gleichwohl bewußt, daß die Denk- und Lebensbestimmtheit des eigenen Volkes seiner Geschmackslehre, seiner Humanitätsphilosophie gänzlich entgegenstand. Und so kennen wir es ja auch als letztes, schmerzvolles Erlebnis des Philosophen, daß dies Bestimmende des Volkscharakters als ein Prinzip barer Nützlichkeit, materiellen Erfolges, als ein Prinzip rücksichtsloser Machtbetätigung offen hervortrat. Was die durch Raffinement verstärkte Gewalt zu erreichen und zu behaupten vermag, ist in sich selbst gerechtfertigt. „Der Lebende hat recht", der Überlebende in dem Kampfe brutalegoistischer Instinkte. Hier ist das „Recht", hier Norm und Form, an denen sich die sittlichen Instinkte zu orientieren, zu bilden haben. Doch, hier ist auch das Zerwürfnis, der ungeheure Widerspruch. Die Religion der Berg-

predigt wird gleichzeitig als ein Grundbestimmendes, Grundgestaltendes behauptet. Wir begreifen, wie Ingrimm und Abscheu in der letzten düsteren Stimmung des Philosophen sich verbanden. War er fest davon überzeugt, daß sein Begriff der Form und des Geschmackes, daß die hier sich begründende Humanitätskultur das Feld behalten werde in dem Kulturkampfe zwischen Romanismus und Germanismus, Heteronomie und Autonomie, den er deutlich als das Bewegende der Zeitgeschichte empfand, so hegte er kaum dieselbe Siegeszuversicht gegenüber dem Feinde, der seinem Ideale aus des eigenen Volkes Mitte erstand. Und doch war der Philosoph nicht ohne Hoffnung; er kannte einen Ahndungstrieb der Natur. Der „Geschmack“ für die aus dem Innen der Dinge, dem Innen der Welt bestimmte Gestalt des Rechtes, der Wahrheit und Schönheit, die verspottete „deutsche Mystik“ wird in wachsender Stärke sich bewaffnen zur Überwindung einer Kultur ungeheuerlicher Mißgestalt, empörender, weltverwirrender Unwahrhaftigkeit.

Als im Verlaufe jener geistigen Revolution, die der Herrschaft der Theologie ein Ende bereitete, die verschiedenen Möglichkeiten erprobt wurden, um zu einer befriedigenden Neuorientierung in der freigewordenen Welt zu gelangen, trat Shaftesbury mit der Überzeugung hervor, daß der Mensch und der Sinn seines Wesens das Anfängliche sein müsse, und daß allein von hier aus der Weltsinn sich für uns bestimme. Ein anderer Weltsinn als der von dem menschlichen Subjekt aus begriffene kann überhaupt nicht von uns gedacht werden. Der Begriff der Humanität, der „Mensch-heit“, auf den Shaftesbury das ganze Interesse versammelte, umschließt den Sinn und das Ideal menschlichen Wesens, Form und Norm des Lebens und das Begründende der Weltanschauung. Es bedarf keiner fremden Direktiven. Wir wissen es aber, daß Shaftesbury dem menschlichen Subjekt nie diese Weltbedeutung zuerkannt hätte, wäre es nicht seine Überzeugung gewesen, daß das Wesen der Mensch-heit in der Welttiefe seine Wurzel hat. Seine Philosophie der Humanität erhebt sich eben dadurch, daß sie die Untersuchung des menschlichen Wesens jeder anderen Erwägung voranstellt, und daß sie zugleich dieses aus dem Weltzusammenhange beurteilt, über die angelsächsische[1]) Philosophie des

1) Es hat diese Philosophie bekanntlich auch in Italien und Deutschland Anhänger gefunden. Als ihr Hauptvertreter muß William James angesehen werden. Der Ausdruck „Pragmatismus“ in dem besonderen Sinne geht auf Charles Pierce, die Verwendung des Wortes „Humanismus“ auf Schiller in Oxford zurück. Vgl. W. Jerusalem „Der Pragmatismus. Eine neue philosophische Methode.“ Deutsche Lit.-Ztg. 25. Jan. 1908. Rud. Eucken „Geistige Strömungen der Gegenwart“ [4] S. 47f. Bloch „Der Pragmatismus von James und Schiller“. Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. Bd. 152, Heft 2. Vgl. o. S. 294f.

pragmatischen „Humanismus". Durch intensivste Selbstbesinnung und extensivste Welterfahrung entfalten sich die spezifisch menschlichen Instinkte und werden immer deutlicher als ein Formgewissen erkannt. In Gefühl und Erkenntnis zugleich ist die innere Form der Mensch-heit, die geistig-sittliche Einheit der Humanität als ein Bestimmendes lebendig, als ein Geschmack. Ward von Shaftesbury selbst seine Geschmackslehre als das Wesentliche seiner Philosophie bezeichnet, und begriffen wir diese Schätzung bis jetzt von der Tatsache aus, daß seine Philosophie als eine Formphilosophie anzusehen ist, so erweist sich nun, da seine Formanschauung auf die produktive innere Einheit des Menschlichen, auf den Begriff der Humanität sich gründet, die Geschmackslehre als notwendiger Mittelpunkt seiner Philosophie als einer Humanitätsphilosophie. Wir ermessen die geistesgeschichtliche Bedeutung der mit dieser Philosophie gegebenen Einsicht, daß unser gesamtes Erkennen an spezifisch menschliche Kategorien ganz notwendig gebunden ist. Andererseits erschließt sich durch die Anerkennung des die Gestalt der Einheit irgendwie in sich tragenden Gefühls als eines wichtigen Elementes in allem Erkennen, als eines entscheidenden Faktors in aller sittlichen Bestimmung und als Kraft des Antriebes in allem Handeln eine Tiefe der Anschauung, durch die diese Philosophie überhaupt sich charakterisiert gegenüber dem Rationalismus, der gleichwohl aus ihr durch eigene Kanäle seine größte Stärke zog.

Daß dem Gefühle wirklich diese umfassende Bedeutung zukomme, daran konnte Shaftesbury nicht zweifeln. Er hatte sich selbst und andere zusammen mit der Lebensbekundung in Geschichte und Poesie zu eingehend beobachtet. In dem sechsten Studentenbriefe schreibt er seinem Schützling, die Weisheit komme mehr aus dem Herzen als aus dem Kopfe, er solle sich bemühen, das Gute und Schöne zu fühlen. Der bezeichnende Hinweis auf das „Herz" kehrt häufig wieder. „'Tis not Wit merely, but a Temper which must form the Well-bred Man. In the same manner, 'tis not a Head merely, but a Heart and Resolution which must compleat the real Philosopher."[1]) Und so wird auch von den Schriftstellern gesagt: „They should add the Wisdom of the Heart to the Task and Exercise of the Brain in order to bring Proportion and Beauty into their Works." Die Stärke des Intellektes allein macht noch nicht den Philosophen, und die rationale Bewältigung der Probleme ist nicht das einzige der Philosophie. Es wird der echte Philosoph gleichzeitig von starkem Willen und Gefühl sein müssen, wie es auch die Aufgabe der Philosophie ist, in

1) Misc. III, 1.

innerer Verbundenheit der Seelenkräfte das innerlich Verbundene des Menschlichen zu ergründen und damit zugleich einer letzten Verbundenheit der Dinge nachzugehen. Das Bedeutsame vollzieht sich stets unterhalb der rationalen und sinnenfälligen Fläche. Und so weiß auch Shaftesbury, daß die Entscheidungen des Lebens, durch die das Bild des Charakters sich bestimmt, nur scheinbar an jener Peripherie fallen, wo die Einzelerscheinungen jeweils in den Kreis unserer Existenz treten. An der Peripherie unseres Wesens herrscht das wache Bewußtsein, da sehen wir die Prinzipien in Aktion; das in Wahrheit Bewegende, Bestimmende jedoch befindet sich jenseits der Bewußtseinslinie, jenseits dieser Prinzipien, es befindet sich näher dem Mittelpunkte, wie ja auch dementsprechend dem ersten Eindruck, den wir von einer Person oder Sache erhalten, eine größere Bedeutung zukommt als dem ersten Urteil. Was an der Peripherie als Willkür erscheinen mag, als ein frei durch den „Willen Gekürtes“, erweist sich, je mehr wir die Einzelentscheidung in prüfender Besinnung dem Mittelpunkte zuführen, als ein Bedingtes, als Glied einer Kette. Für Shaftesbury ist die Freiheit in dem Sinne jener „Willkür“ aus dem moralischen Universum wie aus dem Universum überhaupt ausgeschlossen. Ihm ist es eine „atheistische“ Welt, in der die Atome sich nach Willkür bewegen. Er kennt kein Ohngefähr. Nicht im Wunder, sondern in der Ordnung, in der Form sah er die Gottheit sich bekunden. Das dem Kausalzusammenhange Entnommene gilt ihm als das Mißgestaltete, Ungöttliche. Innere Einheit bedeutet ein Gegründetsein in einem einheitlichen, gesetzvollen Zusammenhang; wir wissen aber, daß innere Einheit gleichbedeutend ist mit innerer Freiheit. Eine andere Freiheit als die, zu der wir durch das Gesetz gelangen, ist nicht vorhanden in unserer Welt. Die Welt und ihre Gestalten sind auf das Gesetz gegründet. Hier gibt es kein Entrinnen. „Nach dem Gesetz, wonach du angetreten. So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn.“ In dem Zustande der inneren Freiheit hat das aus dem Mittelpunkte wirkende Gesetz den ganzen Kreis der Existenz mit seiner Wirksamkeit erfüllt, und allein das Maß dieses Erfülltseins, dieses Von-innen-bestimmt-Seins, ist das Maß der Freiheit; das Ideal ist die „von innen bestimmte Form“. In der vollendeten Persönlichkeit hat sich die Gestalt ihres Gesetzes völlig in die Form der Freiheit verwandelt, der Mittelpunkt ist zum Kreise geworden, und dieser Kreis selbst ist durchaus in der Bewegung des umfassenden Ganzen enthalten. Wo eine große Persönlichkeit ihr Gesetz zu völliger Ausprägung in dem Bilde der Freiheit bringt, da fühlen wir das Ganze gegenwärtig, das Göttliche, die „erste Schönheit“. Wir befinden uns aufs neue an der Stelle, wo wir den echten Künstler über die geringeren Genossen sich

erheben sehen. Wir spüren, was es ist, das uns ergreift in den Charakterbildern, den Charakterschicksalen der großen Tragödie: Das eigene Gesetz gerät in sympathische Bewegung, und an der geschlossenen Kette der inneren Zusammenhänge fühlen wir uns ins Ewige hingerissen. Für Shaftesbury ist der Gegensatz des Theismus und des Atheismus gleichbedeutend mit dem Gegensatze des Gesetzes und der Willkür, des Logos und des Chaos.

Der Theismus Shaftesburys, in dem die griechische Logos- und die römische Nomosvorstellung zu dem Bilde des gesetzesumschlossenen Kosmos[1]) sich verbinden, führt mit zwingender Folge zu der Anschauung des Determinismus. Das Wort allein schon hat ein Beängstigendes für das Gemüt; dem Philosophen jedoch schien eine solche Anschauung, ohne daß sie ausdrücklich von ihm erörtert würde, der einzige Ort inneren Friedens.[2]) Sein Bemühen ist darauf gewandt, die Überzeugung zu be-

---

1) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß der „Kosmos" Shaftesburys ein völlig anderes darstellt als der Kosmos der Griechen. Diesen ist er ein Kunstwerk, getragen von dem Grunde des ewigen, wandellosen Seins, bei Shaftesbury hingegen kann nur an die gesetzvoll einheitliche Bewegung, an den einheitlichen Formdrang gedacht werden, da hier der Weltgrund als ein sich entfaltender, die Welt als eine werdende vorgestellt wird.

2) Shaftesburys Determinismus kann dem aufmerksamen Leser seiner Werke nicht verborgen bleiben, wiewohl der Philosoph sich geflissentlich hütet, die Frage offen zu behandeln. In seinem philosophischen Tagebuch und in der Korrespondenz, wo Rücksichten nicht zu nehmen waren, spricht er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit über den Gegenstand. Der Determinismus war ihm aber nicht nur darum der einzige Ort inneren Friedens, weil er sich selbst mit dieser Anschauung geborgen fühlte in dem göttlichen Weltzusammenhange. Von hier gesehen hob sich auch das Quälend-Düstere in dem geschichtlichen Bilde, wo er Betrug und Gewalttat triumphieren sah, wo Tugend und Treue in unendlichem Schmerze unterging. Mit weit geöffnetem Blick sah er die Szene durch das wirksame Maß des Ewigen sich verwandeln. Die einzelne Gestalt, das einzelne Geschehnis menschlichen Wesens hob sich empor in den Zusammenhang der ganzen Menschheitsgeschichte, und diese verband sich mit der Bewegung der Welten. Was bedeutete unter dieser Vision eine Stunde menschlichen Leidens gegen die Jahrmillionen der Weltzeit! Aus dieser Entfernung (vgl. o. S. 99f.) erschienen die üblichen Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Glück und Unglück als menschliche Benennungen, die das Letzte nicht berühren (vgl. o. S. 36). Und doch war die einzelne Erscheinung menschlichen Seins, die einzelne Tat keineswegs ein Verloren-Bedeutungsloses, sie zeigte sich vielmehr von hier gesehen tausendfach bedingt, festgehalten durch die Verknüpfungen des Weltgewebes, in unendlicher Verkettung mit dem Unendlichen verbunden und trug somit selbst bewirkt-bewirkend ein Unendliches in sich. – Wir geben die ersten Sätze wieder aus Shaftesburys Reflexion über den Begriff der „Notwendigkeit" (Rand S. 90):

gründen und zu verbreiten, daß wir in einer Welt leben, die den Zufall ausschließt. Die Welt seines eigenen Innern aber fand er hineinorganisiert in diesen Kosmos gesetzlicher Zusammenhänge, und zugleich gewahrte er in diesem gesetzlichen Weltzusammenhange, in dieser Weltform, von der er sich umschlossen fühlte, die Richtung auf die Verwirklichung des Weltbesten. Mit Recht empfand der Philosoph ein Grauen vor einer Welt, in der Wunder und Zufall herrschen. Durch die Forde-

---

„If anything now acting or formerly acted in the world, grieve and disturb thee (as the ruin of Greece, a Lysander, an Alcibiades, a Demades, a Phillip, a Caesar, Pharsalia, Philippi, Praetorian band, Goths, superstitions) and if thy passion and bent be to remedy and correct what is of this kind, remember: —

1. How vain and ridiculous the thing is itself, considering the vastness of time and substance — the abyss before and after — the fleeting generations of men and other beings, waves of the sea, leaves, grass, the perpetual change and conversion of things one into another.

2. That this was necessary, from causes necessary, and (whether Providence or atoms) could be thus only, and could not have been otherwise.

3. That this is not only what was necessary, but what was best, since the mind or reason of the universe cannot act against itself; and what is best for itself, itself surely best knows. What I know and am assured of is, that if it be best for the whole, it is what should have been, and is perfect, just and good, — But this is not best for men; how knowest thou this? Knowest thou all former ages of men and all to come? the connection of causes and how they operate? the relations of these to those? the dependence and consequences? how it shall be with mankind at one time, and how at another? But what if it were ill for mankind; is it therefore ill for the whole? Or ought the interest and good of the whole to give way, be set aside, or passed, for such a creature as man and his affairs? Are the laws of the universe on this account to be annulled, the government of the universe subverted, and the constitution destroyed? For thus it must be, if any cause be removed; and thus the whole (which is one concatenation), must necessarily be rendered imperfect and hence totally perish.“ In solchen Überlegungen bemüht sich der Philosoph noch weiterhin, seine Gedanken und Gefühle aus der beängstigenden Enge menschlichen Seins zu der beruhigenden Weite des Ewigen zu erheben. — Wir zitieren noch eine Briefstelle. General Stanhope hatte in einem Briefe an Shaftesbury philosophische Fragen aufgeworfen, und so spricht Shaftesbury in seiner auf den 7. November des Jahres 1709 datierten Antwort von der eigenen Philosophie. Nachdem er sich über Locke und Hobbes geäußert, auf die Abhandlung des Letzteren über „Freiheit und Notwendigkeit“ verwiesen und das Schwanken seines alten Erziehers in wichtigen, letzten Fragen als bei einem Geistlichen wohl zulässig, aber als eines Philosophen unwürdig getadelt hatte, fährt er fort: „For where the consequences of reasoning are not feared, there is no subject (as I think I could plainly show) so easily brought to an issue as this last I have named, and which I therefore look upon as a test and touchstone of a genius in philosophy. But so tender the subject is, that none who have a real insight, and

rung der Freiheit oberflächlichen, peripherischen Sinnes fühlte er das Selbst mit seinen Gestalten und Geschehnissen herausgebunden aus dem Logos, aus der umfassenden Gestalt, dem umfassenden Gesetze der lichten Gotteswelt und in die atheistisch-chaotische Finsternis des Zufalls hinausgeschleudert. Das Bewußtsein jedoch, „determiniert" zu sein durch jenes göttliche Gesetz des Weltwillens, des Weltsinnes, war dem Philosophen ein Grund der Beruhigung und der inneren Erhebung. – In einem Punkte allerdings, so scheint es, vermag unser Wille frei zu küren. Dieser Punkt kann freilich nicht an der Peripherie unseres Seins liegen. Es handelt sich hierbei um die zentrale Entscheidung für Form oder Unform, für den Logos oder das Chaos. Aber schon indem wir von einer „zentralen" Entscheidung reden, wird deutlich, daß es sich nicht um einen frei schwebenden Willensakt handeln kann; unser ganzes Wesen nimmt von seinem Gefühlsgrunde aus teil an dieser Bestimmung, so daß von einer „Willkür" gemeinen Sinnes auch hier nicht gesprochen werden kann. Die Entscheidung für die Form ist das, was wir Tugend nennen, die für die Unform das Laster. Sobald diese Urentscheidung in der Tat erscheint, beginnt das Gesetz zu wirken. Fortzeugend muß aus dem Gestern das Heute und das Morgen sich gebären. Kann der Charakter als das Schicksal des Menschen bezeichnet werden, so ist jene intelligible Tat das Bestimmende des Charakters.

Die Urentscheidungen begründen also die sogenannte gute und böse Gesinnung, die wohl als das Anfängliche der Ethik gelten, zugleich aber wurde auch bereits von dem „Geschmacksurteil" als diesem Anfänglichen gesprochen, da es sich ja um eine Entscheidung für Form oder Unform

---

withal a tenderness for mankind, will venture to treat formally of a matter which can never be got over by low geniuses, and can never so much as make a difficulty with any who impartially and intrepidly philosophise. – Thus have I ventured to make you the greatest confidence in the world, which is that of my philosophy, even against my old tutor and governor, whose name is so established in the world, but with whom I ever concealed my differences as much as possible." An sich schon und noch mehr auf Grund des früheren Zitates ist kein Zweifel darüber möglich, welche Anschauung es sei, von der Shaftesbury hier so bedeutsam und geheimnisvoll spricht. Herrn Paul Ziertmann verdanke ich die Kenntnis des Umstandes, daß das Selbstgespräch über „Notwendigkeit" zehn Jahre vor dem Briefe an Stanhope niedergeschrieben wurde. Auf Grund stoischer und neuplatonischer Voraussetzungen des Weltbildes und der Lebensstimmung war Shaftesbury schon frühe zu der Weltanschauung des Determinismus gelangt. Verschleiert nur zeigt dieser sich in seinen Werken, ängstlich hütet er das Geheimnis – das Geheimnis seiner Philosophie – vor allem vor Locke. Deutlich fühlen wir von hier aus das Ganze seiner Anschauungen in in der einzigen Grundstimmung sich verbinden.

handelt. Das Ethische kommt deutlich durch ein Ästhetisches zustande. Mit dem ursprünglichen bewußt-unbewußten Akte ist freilich das Ganze noch nicht getan. Besteht das sittliche Leben in der fortschreitenden Verwandlung des Gesetzes in Freiheit, und vollzieht sich diese Verwandlung in dem Maße der inneren Aneignung des Gesetzes, so werden wir nun, da der „Nomos“ uns als ein „Logos“ erscheint, sagen, der Inhalt des sittlichen Lebens bestehe darin, daß die Form zunehmend als das selbsttätige, erfüllende Prinzip unseres Wesens sich erweise. Es stellt sich uns nun der Begriff der Freiheit in dem der Selbsttätigkeit in dem Sinne einer selbständigen Tätigkeit dar, und zwar wird von einer selbständigen Tätigkeit hier gesprochen im Gegensatz zu einer solchen, die als durch einzelne bewußte Willensakte begründet gedacht wird. Wir mögen es ein „Mechanisches“ nennen, so wie jeder Organismus ein „Mechanisches“ in sich trägt, und dies um so mehr, je höher er entwickelt ist, nur haben wir von dem Ausdrucke in der gegenwärtigen Verwendung die Vorstellung des von außen Bestimmtwerdens fernzuhalten. Da nun aber jene Selbsttätigkeit zugleich die Form zum Gegenstande hat, die Form aus sich entfaltet, so wird deutlich, daß wir es hier mit einem Formtrieb, einem Formgewissen zu tun haben, das heißt mit dem sei es produktiven, sei es urteilenden Geschmacke. Es wird jene „Selbsttätigkeit“, jenes „Mechanische“, jener „Formtrieb“, es wird der Geschmack seine zunehmende Bedeutung erweisen in dem höher entwickelten sittlichen Organismus, der höher stehenden Persönlichkeit. Das zunehmende Gefühl, daß man sich seinem Geschmacke in der Lebensführung überlassen könne, bedeutet eine fortschreitende Sicherheit in der Funktion des „Mechanismus“ der seelischen Verfassung, eine intensivere und extensivere Selbsttätigkeit unseres Formprinzipes den Lebensinhalten gegenüber. Und diesen Fortschritt erkennen wir nun zugleich als ein Weiterschreiten in der Freiheit. Es ergibt sich, daß das, was gemeinhin unter „Freiheit“ verstanden wird, die frei schwebende Willensentscheidung, der Freiheit wahren Sinnes diametral entgegengesetzt ist. Freiheit bedeutet Wesensbestimmung, ein Bestimmtwerden durch das Gesetz des Wesens, und indem der Geschmack das Gesetz des inneren Wesens in dem ganzen Existenzkreis als ein Selbstverständliches zur Herrschaft bringt, begründet er jenen Zustand der Freiheit, da jeder Punkt der Peripherie, jede Einzelbewegung, Einzelentscheidung als unmittelbare Bekundung des Mittelpunktes, als Wesensbestimmung zu gelten hat, so daß für die „Freiheit“ der Peripherie, für die Willkür kein Raum bleibt. Diese ist, insofern sie sich dem Gesetz des Wesens entgegenstellt, als Widerpart der Freiheit, als ihr Gegenteil erkannt.

Wir sehen die freie Persönlichkeit über einen Grundgegensatz der geschichtlichen Lebensbewegung zu der einenden Versöhnung des Ideales sich erheben. Es wurde eine abwechselnde Richtung der seelischen Energie auf das Innen und auf das Außen erkannt, und dieser Rhythmus einer sich ablösenden Subjekt- und Objektherrschaft erwies sich zugleich als die abwechselnde Vorherrschaft eines Dranges auf Freiheit und auf Form, der uns in dem Gesetz der organischen Lebensentfaltung enthalten schien.[1]) Am schärfsten prägt sich der Gegensatz in seinen Extremen aus, die sich in einer äußersten individuell-subjektiven Willkür, einem völligen Losgebundensein, Losgebundenseinwollen aus jedem objektiven Gesetze und in der absoluten Unterwerfung des Subjekts unter eine Fremdherrschaft einander entgegentreten. Im Weiterschreiten aber fanden wir, daß der Gegensatz des Innen und des Außen, des Subjekts und des Objekts seinen Sinn verliere für das Subjekt, das, bewegt durch das Wesenhafte, die Objektwelt und ihr Gesetz in das Innen zog, sie in produktiver Aktivität aus dem eigenen Mittelpunkte erstehen ließ als eine neue Welt des Subjektiven und des Objektiven in ihrer Identität.[2]) Und damit war auch zugleich der Gegensatz der Freiheit und der Form als ein lediglich von außen gesehener Befund erkannt, der in dem Wesen, dem Willen der Welt keinen Bestand hat. Eine Philosophie der Form, als welche wir die Weltanschauung Shaftesburys begriffen, mußte darum notwendig zugleich als eine Philosophie der Freiheit sich erweisen.[3]) Wie die politische Freiheit sich in einer bestimmten Form „konstituiert" und nicht anders in Erscheinung zu treten vermag, so ist die Form als solche die Konstitution der Freiheit als solcher; die Form ist die Erscheinung der Freiheit, das einzige Mittel ihrer Bekundung. Die Tugend ist also eine Entscheidung für Form und Freiheit in ihrer Identität, und so ist der Lohn der Tugend der Selbstgenuß der Form, die Strafe des Lasters die peinigende Reaktion der Unform in unserer Selbsterfahrung; Selbstgenuß der Freiheit, Reaktion der Unfreiheit. Die Begriffe der Form und der Freiheit bedürfen jedoch für den klaren Vollzug ihrer Identität in unserer Vorstellung jenes anderen zentralen Begriffes dieser Weltanschauung, der Einheit, dessen Gleichbedeutung mit dem einen wie mit dem anderen Begriffe auf verschiedenen früheren Gedankengängen erkannt wurde. Wir sprachen zur Verdeutlichung von der „inneren Einheit", womit die Übereinstimmung des Selbst mit sich selbst und zugleich die von innen vollzogene Einheit des Selbst mit dem Weltgesetze, dem Urselbst, der Individualform mit der Weltform angezeigt wird. Und so tritt die Persönlich-

1) Vgl. o. S. 54; 80f. 2) Vgl. o. S. 85ff. 3) Vgl. o. S. 202ff.

keit als höchste Bekundung des Urselbstes hervor, das wir als das Eine kennen, als die Urform, als den weltimmanenten Willen zur Freiheit. Und von neuem wird die Einheit der Begriffe in der künstlerischen Anschauung sichtbar; denn die innerste Bewegung des Weltgrundes ist als eine „Energeia“ gedacht, aus der die Schönheit Gestalt gewinnt. Und so begreift der Philosoph die Form der Persönlichkeit als eine letzte Aufgabe des künstlerischen Dranges im Menschen. Hier zeigt dieser sich als Virtuoso im höchsten Sinne. Es mag das Letzte sein, das über die Schönheit ausgesagt werden kann, daß in ihr die mit der Form identische Freiheit in die Erscheinung trete. Wir begreifen die Schönheit als solche, weil wir in ihr den Gegenstand letzter Weltsehnsucht, die Freiheit, ergreifen. Und zugleich erkannten wir in ebendieser Sehnsucht das gestaltende, künstlerische Prinzip. In der Persönlichkeit aber ist diese Sehnsucht zu einem vollen Bewußtsein ihrer selbst gekommen, hier erscheint ein letztes, klares Symbol der Freiheit und der Form in ihrem einenden Weltsinne. Ist es der „Geschmack“, durch dessen Wirkung in der Persönlichkeit eine letzte Weltdeutung Gestalt gewinnt, so haben wir in ihm offenbar eine Energie der Einfühlung in das innerste Weltgefüge, das warnende, gestaltende Gewissen der Weltform zu erblicken. Und so erleuchtet sich auf das klarste die umfassende Bedeutsamkeit, die dem Geschmacksbegriffe in dieser Weltanschauung zukommt, durch die Erinnerung an das eigentümliche Wesen ihrer Zentralbegriffe und deren innere Verbundenheit.

Es bekundet sich also die Freiheit, der Weltwille in dem Bilde der Schönheit. Die lebendige Gestalt, in deren Erscheinung sich die Übereinstimmung mit sich selbst und der Weltform zugleich mit dem Eindrucke völliger Freiheit ankündigt, wird von dem aus dem Metaphysischen bestimmten Geschmacke als der Typus der Schönheit ergriffen. — Nachdem aber der Philosoph den Ursprung des Geschmackes in dem Bewegenden des Weltgrundes erkannt hatte, mußte es ihm als ein Akt wunderlicher Verkehrtheit erscheinen, daß man dessen eigenste Domäne, das Geistlebendige, seiner Betätigung verschloß und nur das engere Kunstgebiet und etwa noch die äußere Gestaltung des Lebens seiner Herrschaft überließ. Sind aber Wahrheit und Schönheit, Tugend und Glück wirklich in der Form, in dem bestimmenden Geheimnis des Weltebenmaßes begründet — und dies dürfte kaum zu bestreiten sein —, so ist nicht Shaftesbury der „Frivolität“ anzuklagen, weil er die Sittlichkeit zu einer „Geschmacksache“ gemacht hat; der Leichtsinn zeigt sich vielmehr darin, daß man den Geschmack nur in dem Reiche des schönen Scheines gelten läßt, während er selbst aus dem Reiche des Wesenhaften stammt, daß man

seine Betätigung nur an der Oberfläche des Lebens, an dem Äußerlichen der Dinge gestattet, während er ein Gewissen innerlichster Gestalt bedeutet. Man zieht eine Linie durchs Leben und verweist den Geschmack auf eine Seite. Die Linie aber wird mit Notwendigkeit zur Kluft, die das Leben in fremde, feindliche Hälften teilt. Genau dasselbe, das man hier bewundert, liebt, pflegt, wird dort mißachtet, der einen Provinz werden Recht und Vermögen entzogen, um die andere in Üppigkeit zu erbauen; und so lagert häufig gegen die Fülle und Schönheit auf der einen eine verworrene Öde auf der anderen Seite. Hart stehen die Widersprüche gegeneinander. War es die Grundüberzeugung des Philosophen, daß die wesenhafte Schönheit, das höchste Gut in der Einheit bestehe, so war seiner Philosophie damit die eine Aufgabe gegeben, jene Lebensspaltung, ihren Grund und ihr Verhängnis aufzuzeigen. Das Vorurteil, daß der Geschmack nur in der Kunstprovinz gelte, mußte gebrochen, er mußte als ein Grundbestimmendes in dem ganzen Lebenskreise, als Energie der Einheit nachgewiesen werden. Und so spricht Shaftesbury von dem „Lebensgeschmacke“, bei dessen Bewegung jene trennende Linie zu schwinden beginnt. Das ästhetische Vermögen, das die Kunsterzeugnisse richtig beurteilt und ihre Schönheit genießt, das Haus und Hof und die ganze äußere Lebensgestalt in harmonischen Formen und Farben errichtet und die eigene Existenz wohlbedacht einfügt in das Gebilde der Gesellschaft, dehnt seine Gerechtsame immer weiter aus und bildet das Geistige und das Sinnliche, das Heimliche und das Offenbare, das Große und das Kleine in die Gestalt der Einheit. Der „richtige Geschmack“ muß mit Naturnotwendigkeit zu dieser Einheit führen, eben weil er nicht als das Produkt wechselnder Laune anzusehen ist, sondern sich vielmehr in der Natur der Dinge begründet; seine Betätigung wird also durch die Dinge in gleicher Weise ohne Einschränkung gefordert, und wir werden eine umfassende Wahrheit und Schönheit entdecken, wenn wir Blick und Gefühl für die Wahrnehmung des Realen in den Dingen erziehen. Das Wesenhafte ist eines. Die völlige Erkenntnis dieser Zusammenhänge müßte den „gebildeten, kultivierten gentleman“, den Virtuoso, der mit Sicherheit das äußere Leben zu schmücken weiß, notwendig in einen Virtuoso der Humanität, in einen „weisen und großen Mann“ verwandeln, der das ganze Leben von innen her in harmonischer Stärke und Schönheit erbaut. „By one of these Tastes he“, der kunstsinnige gentleman, „understands how to lay out his Garden, model his House, fancy his Equipage, appoint his Table: By the other he learns of what Value these Amusements are in Life, and of what importance to a Man's Freedom, Happiness, and Self-enjoyment. For if he would try effectually to acquire the real S c i e n c e or T a s t e

of Life; he would certainly discover, 'That a Right Mind, and Generous Affection, had more Beauty and Charm, than all other Symmetrys in the World besides.' And 'That a Grain of Honesty and native Worth, was of more Value than all the adventitions Ornaments, Estates, or Preferments; for the sake of which some of the better sort so oft turn Knaves: forsaking their Principles, and quitting their Honour and Freedom, for a mean, timorous, shifting State of gaudy Servitude."[1]) Shaftesbury spricht von verschiedenen Typen überall gefundener Zeitgenossen, denen die biedere Einfachheit ihres ursprünglichen Kreises nicht mehr genügt, die es nach der „glitzernden Ware" höfischer Auszeichnungen gelüstet, und die mit erstaunlich beflissener Gewandtheit an der glänzenden Stufenleiter der Ränge, Orden und Titel emporstreben, als ob hier der Himmel sich eröffnete, als ob nur auf diesem schwanken Stege das Reich des Wirklich-Wirklichen zu erreichen wäre. Und dabei lassen sie den sichern Boden wesenhaften Glücks und wahrer Größe immer weiter hinter sich zurück. — „The Titles of Graces, Excellencys, Honours, and the rest of this mock-Praise and mimical Appellation. — Farces! — Equipages, Titles, Precedencys, Staffs, Ribbons, and other such glittering Ware, are taken in exchange for inward Merit, Honour, and a Character. — Dreams of Grandure, Titles, Honours, and a false Magnificence and Beauty; to which we are ready to sacrifice our highest Pleasure and Ease; and for the sake of which, we become the merest Drudges, and most abject Slaves." — Es ist in den Augen Shaftesburys im Grunde nichts anderes als eine ungeheure Geschmacklosigkeit, in der die Schönheits- und Wertbegriffe dieser Jämmerlichen, die Begriffe von Selbstachtung und behördlicher Schätzung, von innerer Ehrenhaftigkeit und äußerem Ansehen, von männlichem Stolz und weibischer Eitelkeit sich verwirren. Der wichtige Schluß ergibt sich von selbst: „Thus we see, after all, that 'tis not merely what we call Principle, but a Taste, which governs Men. They may think for certain, 'This is right, or that wrong': They may believe 'This a Crime, or that a Sin; This punishable by Man, or that by God:' yet if the Savor of things lies cross to Honesty; if the Fancy be florid, and the Appetite high towards the subaltern Beautys and lower Order of worldly Symmetrys and Proportions; the Conduct will infallibly turn this latter way. — Even Conscience, I fear, such as is owing to religious Discipline will make but a slight Figure, where this Taste is set amiss."

Shaftesbury kennt keine Potenz in der Ökonomie der menschlichen Seele, die der bestimmenden Energie des Geschmackes gleichkäme, sei

1) Misc. III, 2 (III, 168).

es des richtigen oder des falschen, des umfassenden oder des verstümmelten Geschmackes. Prinzipien, wie stark auch nur immer fundiert in unseren Überzeugungen, fallen als solche in sich zusammen, und selbst das religiös erzogene Gewissen verstummt, wo ein feindlicher Geschmack schmeichelnd oder herrisch zu reden beginnt. Auch ist es ein Schauspiel häufiger Wiederkehr, daß Menschen plötzlich zu aller Überraschung von scheinbarer sittlicher Höhe in die Tiefe stürzen; man hat das unheimliche Gefühl, als wäre das Fundament ihrer Existenz über Nacht in das Nichts versunken. Wir begreifen das Ereignis, weil das Gebäude ihrer Sittlichkeit nicht durch die feinere Sinnlichkeit in seinem Bestande gesichert war, ist doch die Sittlichkeit ihrem Wesen nach nichts anderes als eine verinnerlichte, und das heißt eine in die Form, in das Gesetz der Seele gebildete Sinnlichkeit.[1])

Mit Notwendigkeit ward Shaftesbury durch diese Überlegungen, und nicht von hier aus allein, zu Fragen der Erziehung geführt. Die Pädagogik mag geradezu als das Ziel seiner Philosophie bezeichnet werden. Der Philosoph erkannte es mit völliger Klarheit als das Grundgesetz des Fortschrittes, daß die heteronomen Bindungen zunehmend ihre Kraft und Bedeutung verlieren, und daß das Verlangen der Selbstbestimmung hervortritt. Auch das heteronom bestimmte religiöse Gewissen wird eines Tages versagen. Unter dem „Volke" — the Vulgar — mag es ja immer noch für eine Zeit Wunder verrichten. Teufel und Hölle mögen noch eine Weile jenen gegenüber in heilsame Aktion treten, denen Zuchthaus und Galgen partout nicht genügen. „A Devil and a Hell may prevail, where a Jail and Gallows are thought insufficient." Die „Gebildeten" freilich verlachen längst die christliche Mythologie von dem schreckhaften unterirdischen Reiche als Ammenmärchen:

> Esse aliquos Manes, et subterranea regna,
> . . . .
> Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.[2])

Gleichwohl, so bemerkt Shaftesbury, erweisen es diese gebildeten Spötter zuweilen deutlich genug in ihrem Leben, daß sie in jener christlichen Anschauung ein Zuchtmittel verworfen haben, ohne daß ein anderes dafür bei ihnen wirksam geworden wäre. Es muß aber die Aufklärung ihren Gang gehen, und die Freuden und Schrecknisse des Jenseits werden unversehens auch dem „Volke" als ein pädagogisches Märchen der Kindheit gelten trotz aller Bemühungen der Regierungsgewalten, die durch die Aufgabe der Vorstellungen von Himmel und Hölle als Reiz- und Schreck-

1) Vgl. o. S. 86. 2) Iuv. Sat. II, 141–151.

mittel mit vollem Recht den Bestand der Gesellschaft gefährdet sehen. Die große Gefahr der Übergangszeit aus der Weltanschauung der Heteronomie in die der Autonomie, des Zwanges in die der Freiheit stand in aller Lebhaftigkeit vor der Seele des Philosophen, und mit um so größerer Energie trägt er seine Lehre vor, daß das Gefühl für das von innen Bindende zu erwecken und auszubilden sei, daß der Erzieher in größere Tiefen steigen müsse, um ein Beständiges zu vollbringen. Die Pädagogik rühmte sich großen Fortschrittes, als sie erkannte, daß der Lehrer sich nicht ausschließlich an die Rezeptivität des Schülers zu wenden habe, sondern daß vor allem das Interesse und damit die Produktivität zu erwecken sei; und als einen noch viel größeren Fortschritt pries man die Erkenntnis, daß die Schule „Charaktere" zu bilden habe, daß dem Schüler klare Prinzipien der Lebensführung einzuprägen seien, durch die er sich selbst in strenge Zucht zu nehmen habe. Und zur Verstärkung dieser charakterbildenden Anschauungen und Grundsätze glaubt man auch die Motivationsmittel der „Religion" weiter verwenden zu müssen; die verdämmernden über- und unterirdischen Reiche müssen für die Vorstellung in bedrohliche und verführende Nähe gebracht werden, damit die „gute Gesinnung", der „Charakter" sich kräftig begründe. — Es ist der greifbare Irrtum dieser Pädagogik, daß sie sich in Einseitigkeit an den Intellekt wendet und das Gefühlsfundament der Existenz so gut wie unbeachtet läßt. Man denkt nicht an die Macht der Gewöhnung, nicht an den „Lebensgeschmack", ohne dessen Befestigung und Bildung die Erziehung einen Turm auf Sandgrund errichtet. Eine richtige Pädagogik fordert eine richtige Psychologie als Voraussetzung. Der Fehler in jener gründet sich auf einen Mangel in dieser. Die pädagogische Forderung Shaftesburys ergibt sich aus seiner uns genugsam bekannten Einsicht in die Ökonomie der Seele. Wir wissen, daß er durch seinen Hinweis auf die Bedeutung des Gefühlsfaktors den geschichtlichen Gang der psychologischen Untersuchung stark beeinflußt hat, und der Stand der Pädagogik erweist es, daß man hier auf halbem Wege stehengeblieben ist. Der übliche Religionsunterricht kann aber hier keineswegs als „Ergänzung" angesehen werden. Es ist vielmehr zu behaupten, daß die orthodoxe Behandlung des Gegenstandes mit zwingender Notwendigkeit zerstörend einwirkt auf das ganze Erziehungswerk, indem sie die echte Sittlichkeit wie die echte Religiosität in ihrem Keime gefährdet. Es kann nicht bestritten werden, daß das Wesen echter Sittlichkeit und echter Religiosität in der Selbstlosigkeit der Hingabe an das Gute, an das Ewig-Göttliche bestehe. Mithin hebt die Orthodoxie Sittlichkeit und Religion in ihrem Wesen auf, insofern sie die Lehre ewiger Strafen und Belohnungen zu dem Bewegenden erhöht. An ein anderes

aber als den außerweltlichen Richter und die ewige Vergeltung kann doch kaum gedacht werden, wenn durch eine robuste Orthodoxie die „pädagogische Notwendigkeit“ des Religionsunterrichts und das unentbehrliche „Plus“ einer solchen Unterweisung gegenüber jedem Moralunterricht hervorgehoben wird. Weit entfernt, die Erziehung in den Gemütstiefen zu fundieren und so den Intellektualismus des übrigen Unterrichts nach der Seite des Gefühls zu „ergänzen“, wendet sich der orthodoxe Religionslehrer vielmehr mit den denkbar stärksten Mitteln eben an den Intellekt; denn die Berechnung auf Sicherheit und Gefahr kann doch schwerlich als eine Sache des Gemüts angesehen werden, wie es sich auch kaum behaupten ließe, daß eine solche Religion der Berechnung auf Pein und Genuß, und zwar auf Pein und Genuß in höchster Potenz, zur Begründung einer Verläßlichkeit im Sittlichen, einer edelmütigen Uneigennützigkeit der Gesinnung und einer Ehrenhaftigkeit des Charakters vorzüglich geeignet sei. Ist es wirklich das gemeinsame letzte Ziel allen Unterrichts und aller Jugenderziehung, die Autonomie des Lebens, das In-sich-Zusammenhängende der Dinge zu erweisen, die Selbstachtung zu begründen und dem Gemüt die Richtung auf das Ideal selbstloser Arbeit im Dienste des Ganzen zu geben, so muß ein orthodoxer Religionsunterricht notwendig dem idealen Bemühen feindlich in den Rücken fallen, indem er dort für Heteronomie und Wunder, hier für den ungeheuerlichsten Egoismus eintritt. Aus einem solchen Religionsbetriebe mögen „fromm orthodoxe Schurken“ hervorgehen; denn eine lediglich auf Berechnung, auf Furcht und Hoffnung gestellte Frömmigkeit ist das direkte Gegenteil der Sittlichkeit. Ebenso deutlich ist freilich, daß auch ein schlichter Moralunterricht, der die natürlichen Prinzipien der Sittlichkeit erläutert und einschärft, das nicht halten kann, was er manchen zu versprechen scheint; denn es ist immer wieder der Intellekt, den man zu bestimmen sucht: „Something therefore should, methinks, be further thought of, in behalf of our generous Youths, towards the correcting of their Taste, or Relish in the Concerns of Life. For this at last is what will influence.“ Von der Einprägung moralischer Grundsätze und von der „Religion“, wie sie offiziell verstimmend absichtsvoll gehandhabt wird, ist schlechterdings nichts zu erwarten für eine sichere und umfassende Neufundierung des Lebens. Steht es fest, daß das Bewegende, Gestaltende nicht von der rationalen Peripherie, sondern von dem Mittelpunkte der Existenz auszugehen hat, soll eine Form von Dauer erzeugt werden, so bleibt einzig die Bildung des Geschmackes, die wir in ihrem Grunde als eine Angelegenheit des Gemüts erkannt haben. „And in this respect the Youth alone are to be regarded. Some hopes there may be still conceived of These.

The rest are confirmed and hardened in their way.“ Naturgemäß kann bei einer Erziehung durch den Geschmack nur an die bildsame Jugend gedacht werden; die Erwachsenen sind durch den gefesteten Kausalnexus ihrer Gefühls- und Denkgewöhnung in der Richtung ihres Weges bestimmt. „A middle-aged knave (however devout or orthodox) is but a common Wonder: An old-one is no Wonder at all: But a young-one is still (thank Heaven!) somewhat extraordinary.“ Shaftesbury glaubt nicht an das „Radikal-“, das Wurzelhaft-Böse in dem Sinne, daß die Grundrichtung des Gemütes mehr auf das Böse als das Gute gehe; er hat vielmehr das Vertrauen, daß die ursprünglichen Impulse dem Guten und Schönen zugewandt sind, es müßte denn keine göttlich gegründete Welt sein, die in dem Menschen zur Selbstbesinnung strebt. Die Verwirrung der Maße, das Böse, stellt sich ein, wo das ursprüngliche Formgewissen in Trägheit verharrt, und die Form von dem Stoffe überwältigt wird, wie auch da, wo dieses Gewissen durch wesenlose, trügerische Formen irregeleitet wird, insbesondere solche einer korrupten Religion oder eines unfreien Staates, so daß es in einseitiger oder verkehrter Betätigung nicht zu der Schaffung des inneren Ebenmaßes gelangt. „Let us therefore proceed in this view, addressing ourselves to the grown Youth of our polite World. Let the Appeal be to these whose Relish is retrievable, and whose Taste may yet be formed in Morals; as it seems to be, already, in exterior Manners and Behaviour.“

„Wir wenden uns darum an die Jugend. . . .“ — Wie Shaftesbury selbst wiederholt erklärt, daß sein ganzes philosophisches Bemühen in der Lehre vom Geschmacke sich zusammenfasse, so läßt er auch keinen Zweifel darüber, daß seine Philosophie von ihm als eine Angelegenheit der Erziehung gedacht ist. Als „Pädagogen“ freilich würde Shaftesbury sich selbst niemals bezeichnet haben. Er denkt bei diesem Ausdrucke sowohl an die Lehrer im engeren Sinne als auch an die „Schoolmen“, die „Scholasticks“. In dem von ihm selbst angefertigten Index zu seinen Werken schreibt er bei dem Worte *Pedagogue*: „See *Tutor, Pedant*“ und bei *Pedant*: „See *Pedagogue, Zealot, Scholastick, University*“. Wenn wir Shaftesburys Philosophie gleichwohl als eine „Pädagogik“ betrachten, so muß mit diesem Ausdrucke eine absolute Verneinung alles dessen verstanden werden, was sich für ihn in diesem Begriffe zusammenfaßte von der Handhabung des Elementarunterrichts bis zu dem Universitätsbetriebe. Man kann kaum von einem ganzen Stande mit größerer Bitterkeit und Verachtung sprechen als Shaftesbury von dem der „Pädagogen“. Er hatte diese Herren schon frühzeitig kennen gelernt als pedantisch drakonische Tyrannen, wie sie auch unsere nächtlichen Träume noch bis ins höchste

Alter beunruhigen. Und die meist geistlichen „Schoolmen", das, was wir „Professoren" nennen würden, sah er in einer widrig stillosen Mischung von schulmeisterlich plump anmaßender Pedanterie und affektierter weltmännischer Leichtigkeit sich gegenseitig befehden und in wesenlosem Bombast über das Wesen der Dinge streiten. Es beruhte aber die Stillosigkeit, das Widersprechende ihres Auftretens in dem Widerspruch, in der Stillosigkeit ihres Wesens. Die Scheide der beiden Zeitalter, an deren Gegensatz eben damals die Geister sich trennten, ging durch ihren eigenen Lebenskreis, durch ihr eigenes Gewissen und zerbrach die Einheit des Charakters. Die Weltanschauung der Theologie mit ihrem Prinzip absoluter Autorität und ihren überweltlichen Beweggründen und Perspektiven führt eine einengend drohende Düsterkeit mit sich. Die Gebärde muß die Wirkung des Wortes vollenden. Eine absolute Autorität vermag sich nicht anders zu erhalten als durch Erregung von Furchtgefühlen, und sie darf es darum an den nötigen Veranstaltungen nicht fehlen lassen. Das Menschlich-Natürliche des inneren Grundes muß zur Erreichung der besonderen Absicht durch eine wirksame Form, durch einen künstlichen Umbau verborgen werden. Die neue Wissenschaft aber ergriff es als ihre nächste Aufgabe, eben den menschlich-natürlichen Kern der Dinge zu erkennen und bloßzulegen, und ihr Bemühen mußte darum vor allem darauf gerichtet sein, die Hindernisse des Weges, jene Furchtgefühle und den künstlichen Grund ihrer Erregung zu beseitigen. Von einem gebildeten Gefühle wird die Vortäuschung eines anderen Materials und ein Gegensatz zwischen Werkform und Kunstform, zwischen innerer Struktur und Umbau, als erste Geschmacklosigkeit empfunden. In der Person der gravitätischen Pädagogen, die als Lehrer das absolutistische Prinzip dem Erziehungswesen vererbten und als Gelehrte die Geistesart und den Lebensstil zweier gegenseitig sich aufhebenden Weltanschauungen in sich zu vereinigen suchten, fand Shaftesbury den Fall jener ersten Geschmacklosigkeit gegeben, die in freier Betrachtung notwendig als solche fühlbar werden muß. Es wird uns leicht, den Ingrimm und die Verachtung des Philosophen nachzufühlen, wenn er insbesondere eben die Gravität geißelt, in der die Herren der ganzen Pädagogenzunft sich zu gehaben belieben — the ridiculous Solemnity and sour Humour of our Pedagogues. Wir wissen es aus einem früheren Zusammenhange[1]), daß diese von Shaftesbury verwünschte Feierlichkeit, diese Pose unantastbarer Würde und Bedeutung, diese Geste unbestreitbarer Autorität eine fesselnde, hypnotisierende Wirkung auf das Denken ausübt, wofern von den

1) Vgl. o. S. 133ff.; 145f.

Andächtigen die Lächerlichkeit des Aufzuges nicht empfunden wird. „The Magisterial Voice and high Strain of the Pedagogue, commands Reverence and Awe. 'Tis of admirable use to keep Understandings at a distance, and out of reach." Der gravitätische Lehrer hält die Kräfte, die er lösen sollte, in Erstarrung. Je weniger innere Würde ein Mann bei sich und seiner Sache verspürt, um so mehr ist er ganz naturgemäß auf Gravität bedacht, wie die Energie der Entschuldigung und des guten Gewissens bekanntlich in umgekehrtem Verhältnisse stehen. Die Gravität ist der Bluff des bösen Gewissens, des Wissens um die eigene Dürre oder trügerische Absicht. Von einer Erziehung in den Händen einer gravitätischen Zunft ist offenbar das Heil nicht zu erwarten; denn es werden die Gravitätischen, besonders insofern sie dem geistlichen Stande angehören, schwerlich sich bemühen, eine Bewegung zu erzeugen, die ihnen selbst und ihrer Sache zum Verhängnis werden müßte, träte doch dann alsbald der innere Widerspruch hervor, die Täuschung, die Geschmacklosigkeit, die lächerliche Prätension würde offenkundig.

Wir befinden uns bereits ein Wegstück auf jenen früheren Gedankengängen, da wir der Bedeutung der „Shaftesburyschen Ironie" nachgingen. Die „Ironie" setzt die Dinge in eine solche Bewegung, daß ihre inneren Gliedmaßen sich zeigen, sie schafft eben jene Gelegenheit, bei der die Diskrepanz zwischen Wesen und Gebärde, zwischen innerer Struktur und äußerem Umbau sich zeigen muß. Es ist genau dasselbe, ob hier von der Entdeckung eines Betrugsversuches oder der Feststellung einer Geschmacklosigkeit geredet wird. Die früheren und die gegenwärtigen Überlegungen zeigen sich in ihrer Einheit, wenn wir sagen, die „Ironie" bewege den jeweiligen Gegenstand des Geschmacksurteils in seinem Gefüge und zeige ihn von allen Seiten in voller Beleuchtung, um das Geschmacksvermögen seinerseits dem gegebenen Objekte gegenüber gänzlich in Bewegung zu setzen und so ein richtiges Urteil, eine Entscheidung über Sein und Schein, wie auch einen vollen Genuß des Wesenhaften zu ermöglichen; und zugleich ist es deutlich geworden, daß die verhängnisvolle „Lächerlichkeit" in der Geschmacklosigkeit ihren Grund hat. Die Geschmacklosigkeit wird in der Bewegung durch ihre Lächerlichkeit zum Verhängnis. Will Shaftesbury seine Geschmackslehre als die Grundlage einer neuen Pädagogik angesehen wissen, so begreifen wir nun auch, warum die Forderung der freien Bewegung in dieser Pädagogik voransteht, die Forderung einer beweglich-bewegenden Heiterkeit, die durch keine Gebärde schreckt oder sich schrecken läßt. In freier Bewegung bewährt sich das Echte, in freier Erscheinung zeigt sich die Schönheit, allein in der Freiheit erwächst das Große, gedeiht das Tüchtige. Und so bedeutet die erste

Forderung notwendig eine Kampfansage an die „Scholastik", an das Prinzip absoluter Autorität, heteronomer Bindung, wo die Selbstachtung als ein von innen Bindendes zu erwecken wäre, an die Gravität, die fesselt statt zu lösen. Die „Shaftesburysche Ironie" erweist sich als Wegbereiter der neuen Weltanschauung, der neuen Erziehung. Der Philosoph war des Vertrauens, daß durch diese Bewegung der Dinge und der Kräfte der Geschmack der Wahrheit, die Erkenntnis des Realen, das Gefühl für das wahrhaft Ehrwürdige sich allgemeiner verbreiten müßte, und daß damit die Herrschaft der gravitätischen Pädagogen, die nichts von einer begründenden Autorität in sich selber verspüren und darum zur Verstärkung absoluter Autorität sich um so düsterer gebärden, in der Lächerlichkeit ihrer Prätension zusammenfiele. Und nicht die Lächerlichkeit allein müßte diese „sauern" Potentaten verderben, sondern vor allem auch die zunehmende Erkenntnis des unendlichen Schadens, der seit je durch sie angerichtet ward.

An früherem Orte[1]) sagten wir, das Staunen des Kindes werde zur Ehrfurcht des Mannes, und ist es in der Tat eine wichtigste Aufgabe der „pädagogischen Provinz", die Jugend zu jener männlichen Ehrfurcht zu erziehen, so muß es offenbar ihre Sorge sein, daß der Mann nicht wie das Kind weiter staunend vor den Erscheinungen stehe, vor dem Großen als vor einem Unverstandenen über ihm, sondern daß er in sich selbst den Gegenstand wahrer Ehrfurcht finde, daß er das Gebot, die Form der eigenen Seele zunehmend als die Gestalt des Göttlich-Ewigen erkenne, als das Ehrfurcht Heischende vor allen Dingen dieser Welt. Man wird in der pädagogischen Provinz in weisem Weiterschreiten den „Respekt" vernichten müssen, damit die Form des Wesenhaft-Ewigen, wo sie auch erscheine, dem ungehaltenen Auge sich immer klarer zeige und von dem Gemüt immer bestimmter als ein Ehrwürdiges empfunden werde. Zur Ehrfurcht erziehen heißt, den Geschmack für die Gestalt des Weltrealen bilden. Der gebildete Geschmack des Mannes wird sich durch die Larve dräuender Autorität nicht schrecken und durch bestechenden Glanz nicht locken lassen, die auf die Angst und auf das Staunen des Kindes berechnet sind. Allein das Substantielle der Dinge wird sein Denken und Fühlen, sein Wesen und Leben gestalten.

Ist überhaupt ein Göttliches in dem ringenden Leben: es muß sich in der Form bekunden, in einer Zusammenfassung seiner selbst und in unserem sicher bestätigenden Gefühle, daß hier das Wirklich-Wirkliche, das Große, Ehrwürdige, daß hier die Schönheit erscheine. Und so stellt der

---

1) Vgl. o. S. 137.

Philosoph Form und Formgewissen als das Göttliche, das Begründende aller echten Menschenbildung, dem Weltbilde wunderhafter Unform, der Weltanschauung absoluter Autorität, der Weltverfassung des „Respektes“ und der Gravität entgegen. Ist Shaftesbury ein großer Philosoph — und wer wollte das bestreiten angesichts der Kulturbewegung, die er hervorrief! — so ist er auch zugleich einer der großen Erzieher; und dies nicht allein auf Grund der geschichtlichen Wirkung und nach der bewußten, ausgesprochenen Absicht seines Philosophierens, sondern auch nach der Wirkung, die seiner Philosophie, seiner Pädagogik noch beschieden sein dürfte.

Das ganze philosophische Wollen Shaftesburys faßt sich in dem Ideale der ästhetischen Erziehung zusammen. — Hier ist die gegebene Stelle, wo wir von dem Weiterliegenden der Begründung und dem objektiven Befunde der Aufnahme seiner Philosophie völlig absehen mögen, um lediglich von seinem eigenen Standorte aus zu beobachten, wie die philosophische Reflexion aus nächsten Anlässen sich bildete und der wesentlichen Absicht nach auf eine einzige, konkrete Aufgabe gerichtet war. Es werden sich dabei, wie wir es in den bisherigen Überlegungen schon erfahren haben, aus inneren Gründen alle Hauptbegriffe seines Denkens in den Gesichtskreis versammeln, wenn wir auch nicht ausdrücklich an ihre Gegenwart erinnern, alle betonten Ideen und Argumente seiner Philosophie werden sich dem Nachdenken ohne Mühe als der einen Absicht dienstbar, als Mittel zu dem einen letzten Zwecke erweisen, wie groß auch ihr Eigengewicht sein mag. Es ist offenbar ein allumfassendes Ideal, dem der Philosoph zugewandt war.

Mit dem Ausdruck „ästhetische Erziehung“ läßt sich Verschiedenes bezeichnen. Es mag an eine Erziehung für das Ästhetische und an eine solche durch das Ästhetische gedacht werden; ein engerer und ein weiterer Begriff, ein mehr theoretisch und ein mehr praktisch Gewandtes treten gegeneinander, und in dem letzteren Falle kann bei dem Ästhetischen wiederum entweder mehr an ein im Äußerlichen Beschränktes oder mehr an ein von innen her Umfassendes gedacht werden, so daß wir es hier tatsächlich mit drei verschiedenen Begriffen zu tun haben. — Nachdem man in Frankreich unter bekannten Bedingungen den sogenannten „oberen Erkenntniskräften“ das ganze Interesse gewidmet und der Logik wie der wissenschaftlichen Methode überhaupt eine hohe Ausbildung gegeben hatte, empfand man, wie bereits erwähnt wurde, das Bedürfnis, auch auf ästhetischem Gebiete eine Norm zu schaffen, und fand sie in dem *bon goût*. Bei der Bildung dieser Norm handelte es sich um die Erziehung der Gefühle als der „unteren Erkenntniskräfte“ für den Genuß und die richtige Beurteilung des Schönen, also um eine Erziehung für

das Ästhetische. — Die Forderung einer Erziehung durch das Ästhetische, einer ästhetisch bestimmten Erziehung, finden wir zuerst bei Gracian in ausgebildeter Lehre vorgetragen, und es wurde früher schon bemerkt, daß bei ihm das Absehen mehr auf ein Äußeres gerichtet war, wenn auch der sittliche Faktor zugegen ist. Jedenfalls findet sich hier nichts von einer geistig-metaphysischen Vertiefung des Problems. Immerhin soll unvergessen bleiben, daß von Gracian der *gusto* als Voraussetzung der *cultura* gedacht ist, wie ja auch tatsächlich der *bon goût* in einer gegen den nächsten, mehr theoretischen Sinn erweiterten Wirksamkeit die europäische Gesellschaftskultur begründete.

Dem Gedanken, daß das Ästhetische als eine ursprüngliche Kraft des Gemüts die Kulturgestalt aus sich erzeuge, daß der Begriff des Künstlerischen das Innen und das Außen des Lebens in gleicher Weise umfasse, begegnen wir zuerst in England, während er sodann in Deutschland zu weiterer Entfaltung gebracht wurde. Es sind hier vier zusammenwirkende Momente zu beachten: Das allgemein gefühlte Bedürfnis, eine eingerissene Sittenverwilderung zu beenden, das mangelnde Vertrauen auf die bildende Macht der in Theologenstreit und Bürgerkrieg verzerrten Religion, das Beispiel der mit der Restauration eingeführten äußerlichen Formkultur der Franzosen und der Einfluß der neuplatonisch und germanisch-mystisch verinnerlichten griechischen Philosophie. Es handelt sich also hier im wesentlichen um die zusammenfassende Erinnerung an bekannte Umstände, deren Verbindung wir uns als nächste Begründung der Shaftesburyschen Philosophie zu vergegenwärtigen haben.

Die uns erhaltenen Sittenschilderungen aus dem England der Revolutionsära, mögen diese Bilder von Geschichtschreibern, Malern, Fastenpredigern, Komödienschreibern oder aus Briefwechseln herrühren, lassen alle darüber keinen Zweifel, daß das damalige England einer ähnlichen Verrohung verfallen war wie gleichzeitig das kriegverwüstete Deutschland. Die Art der landesüblichen Volksergötzungen deuten auf eine geradezu erschreckende Brutalität des Geschmackes, und daß die Verwilderung keineswegs auf die untern Schichten der Bevölkerung beschränkt war, wird durch die Gestalt der Zugstücke des Komödienhauses, durch die von den Damen der Gesellschaft belachten Pointen der Lustspiele und so auch durch den Charakter der populären Tragödie erwiesen, die sich in Greuel und Leidenschaft nicht genug tun konnte. Gerade die Geschmacksbekundung der Damen gegenüber den Scherzen und Situationen der Komödie, und der Beifall des zarten Geschlechts bei ganz besondern Roheitsakten der Tragödie, wie weiterhin der Charakter des Sportes der englischen Damenwelt, bei dem die Kavaliere der Gesellschaft doch offenbar einem

vorhandenen Geschmacke entgegenkamen, beurteilte Shaftesbury als ein höchst bedeutsames Symptom für den ganzen englischen Kulturstand. In der Akrobatik, meint der Philosoph, besäßen die Engländer jedenfalls die Meisterschaft Europas; allerdings böte sich im Gegensatze zu den griechischen Wettkämpfen das Schauspiel einer barbarischen Betätigung. Überhaupt schien ihm der englische Charakter durch die „killing disposition", durch eine „Mordsucht" gekennzeichnet, die sich durchaus und so auch in der Kunst geltend mache. „We find, indeed, our Theater become of late the Subject of a growing Criticism. We hear it openly complained, 'That in our newer Plays as well as in our older, in Comedy as well as Tragedy, the Stage presents a proper Scene of Uproar; — Duels fought; Swords drawn, many a side; Wounds given, and sometimes dressed too; the Surgeon called, and the Patient probed and tented upon the Spot. That in our Tragedy, nothing is so common as Wheels, Racks, and Gibbets properly adorned; Executions decently performed; Headless Bodys and Bodiless Heads, exposed to view: Battles fought: Murders committed: and the Dead carried off in great Numbers.' Such is our Politeness!" — „Das ist unsere Kultur!"[1]) Es ist verständlich, daß Menschen von klassischer Bildung, wie Shaftesbury, klagen konnten, das englische Theater sei zum Zirkus[2]) geworden, es sei ein barbarisch römischer Geschmack, der allgemein in England gefunden werde.

Die Kirche aber bildete keine Macht der Gesittung innerhalb des damaligen englischen Lebens. Die geistig führenden Kreise hatten sich innerlich von ihr abgewandt. Auf die religiöse Erhitzung der Gemüter, die den verwüstenden Tumult der Leidenschaften veranlaßt hatte, war eine religiöse Erkaltung der Denkenden gefolgt. Es tritt zum erstenmal in der euro-

---

1) III, 256. „Politeness" ist der Ausdruck Shaftesburys für unser „Kultur", wie ja auch Herder noch „Polizierung" schreibt und Goethe von „polierten" Menschen und Nationen redet, während Kant das Fremdwort mit „geschliffen" übersetzt. Der Ausdruck „Kultur", der zwar schon mit dem *cultura animi* bei Bacon gegeben ist, begann eben zur Zeit Shaftesburys von Frankreich aus sich zu verbreiten, so auch durch den Dictionnaire seines Freundes Bayle.

2) Die heutigen Leser der Dramen Shakespeares fänden sich höchlichst überrascht, sähen sie vor sich das entsprechende Bühnenbild des 17. Jahrhunderts sich entwickeln, so wie es sich dem damaligen Publikum im allgemeinen zeigte. Übrigens war die Verbindung von Theater- und Zirkusdarbietung eine alte englische Eigentümlichkeit, und was traditionell nebeneinander bestand, konnte auch leicht ineinander übergehen. Wir erinnern uns, daß die „englischen Komödianten", die zu Ende des 16. Jahrhunderts nach Deutschland kamen, in erster Linie wegen ihrer körperlichen „Agilität" und ihrer musikalischen Fertigkeit geschätzt waren. Da hier ihre englischen Dialoge nur von wenigen verstanden wurden, ward naturgemäß ihre andere Betätigung zur Hauptsache.

päischen Geschichte ein von der Kirche völlig unabhängiger Stand der Gebildeten hervor, der sich in einem auf Selbstdenken und philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnis gegründeten Selbstbewußtsein über den scholastischen Zank der Konfessionen erhob und auf verschiedenen Wegen zu einer neuen, eigenen Lebens- und Weltanschauung zu gelangen suchte. Eine doppelte Sorge ist es, von der wir die edelsten Männer dieses Kreises bewegt sehen. Es mußte nicht nur ein neues Weltband gefunden werden, nachdem der Bau der Theologie aus den Fugen gegangen war; näher noch lag die andere Sorge, wie das englische Volk aus einem Zustand der Verwahrlosung zur Gesittung zurückgeführt werden könne. Diese doppelte Sorge erwies sich den Denkenden bald als die eine Sorge um die Form. Offenbar, das Anfängliche und Notwendige ist als ein Gestaltendes zu denken, das erste Prinzip ist ein Formprinzip. Es konnte aber in der Religion üblicher Art von diesen Männern die begründende Form nicht vermutet werden, sahen sie sich doch durch die Geschichte belehrt, daß das angeblich Bindende der Religion in den Retorten der heiligen Chemiker fort und fort in zersetzend-fressendes Gift sich verwandelt hatte. Zum mindesten war von der christlichen Offenbarungsreligion, so wie sie sich geschichtlich darstellt, die gesuchte Form für Welt und Leben nicht zu erwarten; denn soeben hatte ja die Wissenschaft die Weltgestalt der christlichen Theologie als ein haltloses Phantasiegebilde nachgewiesen, und für England wie für einen großen Teil des übrigen Europa war ja gerade diese Religion der Grund des Chaos gewesen, für das die rettende Form gefunden werden sollte.

Durch das Beispiel der französischen Kunst und Sitte, die sich mit der Restauration in England einbürgerten, mochten die Formsucher wohl nachdenklich gestimmt werden. In dieser Kultur war doch offenbar eine gestaltende Energie wirksam. Wie ehedem, als die Normannen ins Land kamen, so wirkte auch jetzt die französische Grazie mit bestechlicher Gewalt auf die Gemüter. Ein das ganze Leben und Denken umspannendes System der Form schien hier gegeben: eine logische Form hob das Denken aus der Verworrenheit in sichere Klarheit, eine ästhetische Form bändigte das Leben, und in Kunst und Poesie glaubte man ein gänzlich Gestaltetes der Gedanken und Gefühle zu erblicken. Hier boten sich ohne alle Frage Muster und Gesetze, die der heimischen Geschmacksverwilderung gegenüber in heilsame Anwendung gebracht werden konnten. Der gebildete französische Geschmack, die Zucht der französischen Form und die urwüchsig teutonische Kraft, wie sie in Shakespeare gigantisch sich reckt, mußten in ihrer Vereinigung eine Kulturblüte hervorbringen, gegen deren Glanz der Ruhm Frankreichs sich völlig verdunkelte. — Der Traum des

englischen Klassizismus. — Auf die Dauer vermochte freilich die Grazie des leichten Sinnes die Nachdenklichen nicht zu täuschen über einen Leichtsinn, eine unberechenbare Lockerheit der inneren Verfassung, die zu dem Berechneten, Gefügten der äußeren Lebensverfassung in offenbarem Widerspruche stand. Der *bon goût*, der hier so souverän sich gebärdete, als ob er das einzig Mögliche eines Bestimmenden für den Gefühlsausdruck und die ganze Lebenshaltung darstellte, besaß zweifellos eine bildende Kraft, die irgendwie in einem Ursprünglichen der menschlichen Anlage entspringen mußte; in dieser Kultur jedoch war sie offenbar nur in der Äußerlichkeit des Lebens wirksam. Stammte sie aber aus einem Lebensinnerlichen, dann mußte irgendwie ein Akt der Willkür oder des Zufalls vorliegen, daß sie bei dem einzelnen just an der Peripherie seiner Existenz mit ihrer Wirksamkeit begann. Vielleicht war es lediglich der Leichtsinn, die oberflächlich französische Art, die vollständige Konzentration aller Aufmerksamkeit auf das Äußerliche in dieser Kultur, daß der gestaltende Sinn nicht bereits jenseits der Lebensoberfläche zur Selbsterfassung und Wirksamkeit gelangte, um so von einem tiefer Bewegenden her das Innen und das Außen in eine einheitliche Form zu bilden. Wie sich auch die kritische Reflexion wenden mochte, schließlich mußte sie notwendig nach Versailles gelangen. Von hier aus schien die ganze französische Formenwelt durchaus bestimmt. Boileau gab den Formsuchern die bedeutsame Antwort: „Étudiez la cour et connaissez la ville." — „Der König und sein Hof ist die Menschheit." — Aus der Weite des Lebens fühlten sie sich in schreckhafte Enge geführt. Sie standen am Ende ihrer Untersuchung: Der Wille des Königs auf der einen und unwürdige Schmeichelei auf der andern Seite schufen den Kanon der französischen Form. Das Lächeln des „Königs Sonne" war das Leben, sein Zorn der Tod. Und dieser eine bestimmte nicht nur die Form der Gesellschaft[1]), sondern auch die der Kunst. In 24 Stunden mußte sich das Schicksal der Tragödie vollenden, so dekretierte der König. Und so war auch die ganze Kunst nichts anderes als der Spiegel von Versailles. Alle Zeiten und Völker fanden sich hier nach den Formen strenger Hofetikette wie in einem Kostümfest zusammen zur Verherrlichung seiner Majestät und der Günstlinge seines Kreises. Es war der König, der unter dem Namen der Heroen, der Kaiser und Welteroberer gemessenen Schrittes über die Bretter ging. Ihm galt der Applaus, der bewundernde Zuruf. — Ward auch durch den Schimmer

1) Nur mit Mühe vermag der moderne Mensch sich in die völlige Gebundenheit eines Lebenszustandes zu versetzen, wo der ganze Handel und Wandel bis in das kleinste durch königliche Reskripte bestimmt wurde, so daß es dem einzelnen nicht einmal freistand, sich nach eigenem Geschmacke zu frisieren.

dieser tyrannischen Form ganz Europa bestochen; von den mystischen Formsuchern und den Siegern von Blenheim zumal konnte nicht erwartet werden, daß sie hier ein Letztes anerkannten.

Man suchte einen tiefern Grund, ein Gestaltendes, das von innen her das ganze Leben umschloß. Das Nachdenken mußte naturgemäß auf ein Zusammenfassendes in dem Metaphysischen geführt werden. So ging man die Wege der alten Formsucher. Die begründende, umfassende Form war eben das, was immer schon von den großen Denkern gesucht worden war, die durch eine innere Not oder die Not der Zeit zur Philosophie getrieben wurden, wie verschieden man dies Gesuchte auch benannt haben mochte. So ward die Platonisch-Plotinische Metaphysik diesen neuen Formsuchern zum Erlebnis. Das Göttliche auf dem Grunde des Lebens, das Wesenhafte, das Gute und Schöne ist ein Gestaltet-Gestaltendes. Von dieser Einsicht aus erleuchtet sich der Weg aus dem Chaos. Das Göttliche, das Gute und Schöne in dem Menschen erwecken, heißt, das gestaltende Prinzip in ihm zur Bewegung bringen. Die Lust an dem sinnlich Gestalteten mußte zu einer bewegenden Freude an der geistig-sittlichen Form, an der innerlich sich zusammenfassenden Gestalt vertieft werden. Wurde der Inhalt des ästhetischen Erlebnisses allgemein als ein beglückendes Gefühl der Kraft und der Freiheit erfahren, so mußte die Empfindung und Einsicht dahin geleitet werden, daß sie dieses besondere Erlebnis, daß sie den ganzen beglückenden Schönheitszauber, der von der ästhetisch genossenen Natur- oder Kunstgestalt ausging, als die Bewegung einer innern, seelischen Form begriff; und damit mußte zugleich je nach der Kraft des Gemütes eben diese innere Form, die innere Einheit als Sinn der Freiheit und Wesen des Glückes, als das höchste Gut in steigender, schöpferischer Lebendigkeit erkannt werden. Faßte man den Gedanken einer ästhetischen Erziehung, so bedeutete dies offenbar zunächst eine Erziehung für das Ästhetische, und aus dieser ergab sich sodann von selbst die Erziehung durch das Ästhetische. Man war des Vertrauens, daß das Bild des von innen Gestalteten gestaltend wirken müsse auf den empfänglichen Sinn. War das große Kunstwerk ein Ausdruck des weltinnern Willens zur Gestalt, so mußte es notwendig als Formwille in dem zubereiteten Gemüt lebendig werden. Daß das Kunstwerk lebendig wird in der hingegebenen Seele, heißt, daß die Kräfte in ihr lebendig werden, die in dem Kunstwerk ein Bedeutsames aus dem Bedeutungslosen, ein Bild des Wesenhaften aus dem Wesenlosen hoben. Die wesenhafte Gestalt aber ist das Ziel aller Erziehung.

Wenn die Männer dieses Kreises durch die Straßen Londons gingen, so kam ihnen das Gefühl, als seien es Schatten, die sich hier drängten,

Erscheinungen wesenlosen Stoffes, durch den Zufall bewegt und gebildet, Geschöpfe, die wie im Halbschlummer triebhaft ihren Weg gingen: kein Leben, keine Gestalt; keine lebendige Gestalt. Es war den Betrachtern ein Bild, das sie in unendlicher Wehmut bewegte; zugleich aber fühlten sie es mit Gewißheit, daß es nur des belebenden Hauches bedurfte, und es regte sich in dem Totenfelde. Die große Sehnsucht nach dem Wirklich-Wirklichen, nach wesenhafter Gestalt, nach dem Einen, dem einzig Schönen, mußte wachgerufen werden, jene Sehnsucht, in der der Weltgrund und das Weltziel gestaltend sich bewegt, und alsbald vollzog sich die große Verwandlung: über das Bedeutungslose hob sich ein Sinn, aus schwankem Scheine traten die Gestalten.

Shaftesbury war der führende Geist jener in der Idee vereinigten Männer. Die Gedanken kamen von ihm, und es ward uns völlig deutlich, wie er selbst sie gewann. Die Vorstellung Shaftesburys von dem einheitlichen, das Gute und das Schöne zugleich umfassenden Standard der Form und des Geschmackes ward bei keinem seiner Schüler in der Weise zu dem bestimmenden Grunde des Denkens wie bei Home, und so will auch dieser seine Ästhetik als eine Pädagogik angesehen wissen, als einen Wegweiser der ästhetischen Erziehung des Volkes. – Wir sprachen von dem kirchlich unabhängigen Stande der Gebildeten, der zu Shaftesburys Zeit erstmals hervortrat. Shaftesbury ist der vornehmste Repräsentant dieser neuen Bildung und ihr philosophischer Begründer. Er wollte das Neue auf das Ewige gründen, er suchte ein ursprünglich Bildendes. Und so ist seine Philosophie eine Bildungsphilosophie, eine Philosophie der „Bildung“, der Gestaltung von innen. Der Grundsinn aller echten Bildung kann nur ein ästhetischer sein, wie er durch das deutsche Wort schon angezeigt ist. Wenn bei Aischines von einer sittlich empörenden Handlung gesagt wird: „Das tut nur der Ungebildete“, so heißt dies, daß von dem innerlich Gestalteten ein Mißgestaltetes nicht ausgehen könne. Wir fühlen uns an diesen Ausspruch erinnert, wenn Shaftesbury schreibt: „A Man of thorow Good-Breeding“ – und dies ist der Ausdruck des Philosophen für unser deutsches „Bildung“ – „is incapable of doing a rude or brutal Action.“[1]) Er handle, sagt Shaftesbury, den Alternativen gegenüber nicht auf Grund einer Reflexion, sondern aus einer innern Notwendigkeit seines Charakters, für die das Häßliche gar nicht in Betracht komme. Es muß aber alle Erziehung ganz notwendig der Erweckung und Formung eben dieses sichern Lebensgeschmackes zugewandt sein. Allein auf dem Fundamente einer solchen Bildung der Individuen, einer solchen Ge-

1) Sensus communis Part. IV, Sect. 1.

schmacksbildung, die die Schönheit des Sittlichen und des Sinnlichen in ihrer Einheit begreift und so in ursprünglich einheitlicher Gestaltung die Einheit des Lebens begründet, vermag eine große Kultur zu erstehen.

Die Geschmackslehre wird von Shaftesbury nicht nur als Mittelpunkt seiner eigenen Philosophie erklärt; es muß vielmehr nach seiner Anschauung alle echte Philosophie notwendig eine solche der Form und des Geschmackes sein. Er spricht von einer letzten Einheit der Form des Wahren, Guten, Schönen und von dem Reiz, der von dem Gestalteten ausgeht, und so fragt er: „Where then is this Beauty or Harmony to be found? How is this Symmetry to be discovered and applied? Is it any other Art than that of Philosophy, or the Study of inward Numbers and Proportions, which can exhibit this in Life? If no other; Who then, can possibly have a Taste of this kind, without being beholden to Philosophy? Who can admire the outward Beautys, and not recur instantly to the inward, which are the most real and essential ...?“ [1]) Echte Philosophie eine Kunst, der Philosoph ein Künstler, der den bewegenden Rhythmus des Wesenhaften jenseits der Erscheinungen lebendiger empfindet und die andern der wahren Schönheit zuführt. „To philosophize, in a just Signification, is but to carry Good-Breeding a step higher. For the Accomplishment of Breeding is, To learn whatever is decent in Company, or beautiful in Arts; and the Sum of Philosophy is, To learn what is just in Society, and beautiful in Nature, and the Order of the World.“ [2]) Sache der Bildung ist es, den Geschmack zu erziehen für die Formen der Sitte und der Kunst, die Philosophie aber vollendet das Werk der Bildung, indem sie diese Formen auf immanente Gesetze des Lebens zurückführt. Es ist das Ideal der Bildung und der Philosophie zugleich, in einem „richtigen Geschmacke“ für die „Natur“ der Dinge die Formen der Erscheinung in ihrer Gesamtheit zu beurteilen und die Gestalt der eigenen Seele, des eigenen Lebens in Harmonie mit der Weltform zu vollenden.

Die ästhetische Erziehung erschien dem Philosophen als ein Letztes, und es bedünkt uns, als ob hier in der Tat ein Letztes der Kultur sich zeigte, eine Gründung der menschlichen Dinge in das Ewige, das Göttliche, in den weltimmanenten Willen zur Gestalt. Aus der Kunst steigt ein Sinn empor, der das Ganze, das Erste und Letzte deutet. Wir sehen die Größten unserer Nation das Ideal in unterschiedener Bewußtheit erfassen als die eigentümliche Aufgabe deutschen Wesens, als unsere Weltaufgabe.

---

1) Misc. III, 2. 2) Misc. III, 1.

IX. NATUR UND NATÜRLICHKEIT.

In dem Zeitalter Shaftesburys war es das Ziel der führenden Geister, eine letzte Norm des Lebens und der Kunst aufzufinden. Es ist eine Epoche der Prinzipienfragen[1]) auf allen Gebieten. Innerhalb der französischen Kultur fanden wir allerdings ein weithin geltend Erstes gegeben. Die absolute Autorität des königlichen Willens für die staatliche, gesellschaftliche, und, wie wir sahen, auch für die künstlerische Form steht zunächst als ein Selbstverständliches fest; und dringt die Vernunft zu Begriffen vor, so wird man eine Neigung zeigen, den nationalgewohnten Absolutismus auch auf diese zu übertragen. Shaftesbury hebt es als den großen Vorteil Englands Frankreich gegenüber hervor, daß hier noch keine Formen eines autoritativen Willens, keine Staatsinstitutionen vorhanden seien zur Bildung des die Kultur erzeugenden nationalen Geschmackes, daß die Engländer vielmehr in einem glücklichen Instinkte ihren „Geschmack" zuerst in der Schaffung einer freien Staatsform betätigten und sich nun in der einzig günstigen Lage befänden, von einem Ursprünglichen aus, unbeeinträchtigt durch irgendwelche Willkür, ihre nationale Kultur erbauen zu können. Es war die Überzeugung Shaftesburys, daß ein unfreier Staat mit Notwendigkeit verderblich einwirken müsse auf die Geschmacksbegriffe und damit auf die Bildung der Kultur; und nur mit Mühe, wenn überhaupt, wird es dem nationalen Genius gelingen, sich aus der ursprünglichen Verwirrung zu Wahrheit und Klarheit zu erheben. „'Tis not the Nature of a Court (such as Courts generally are) to improve, but rather corrupt a Taste. And what is in the beginning set wrong by their Example, is hardly ever afterwards recoverable in the Genius of a Nation. — Content therefore I am, my Lord, that Britain stands in this respect as she now does. Nor can one, methinks, with just reason regret her having hitherto made no greater advancement in these affairs of Art. As her Constitution has grown, and been established, she has in proportion fitted herself for other Improvements. There has been no Anticipation in the Case. And in this surely she must be esteemed wise, as well as

1) Vgl. o. S. 91.

happy; that ere she attempted to raise herself any other Taste or Relish, she secured herself a right one in Government. She has now the advantage of beginning in other Matters, on a new foot. She has her Models yet to seek, her Scale and Standard to form, with deliberation and good choice."[1]) Als dieser „Standard" wird von Shaftesbury die „Natur" bezeichnet, und so erscheint auch die von England ausgehende Bewegung, die das moderne Europa begründete, als eine Richtung auf das „Natürliche".

In dem Bilde der geschichtlichen Entwickelung zeigt sich der Naturbegriff und das Verhältnis des Menschen zur Natur vornehmlich bedingt durch die besondere religiöse Metaphysik. Der Supranaturalismus wird in seiner Erhebung über die Natur als Selbstüberhebung gegenüber der Natur, als Mißtrauen gegen das Natürliche hervortreten. So drängte es ja selbst den innerlich gewandten Plotin gegen die Naturverachtung der christlichen Gnostiker zu eifern, und auf den Konzilien zu Tours (1163) und Paris (1209) wurden die Bücher, die sich mit Physik befaßten, in den Bann getan. In dem Innersten der Erde, wir mögen sagen, in dem Mittelpunkte der Natur, war die fürchterliche Behausung des Teufels, die Ausgangsstätte der Lüge, des Bösen und des Häßlichen, die Quelle fortwirkenden Fluches. Die Natur und das Natürliche waren den Christen zu Begriffen der Sünde geworden.

Menschen, die sich den Gott der Welt nicht irgendwie in der Ferne des Luftraums zu denken vermögen, oder die ihn nicht in weltabgeschiedener metaphysischer Fremde als einzigem Orte seines Wesens glauben können, denen vielmehr das Göttliche aus dem inneren Weltgrunde, eben aus dem Zentrum der „Natur", sich entfaltet als eine Lebensmacht, in der wir leben, weben und sind, müßten Gott verachten, wollten sie von der Natur gering denken. Sie fühlen das Leben und Bewegen in sich und um sich als Schöpfung der einen göttlichen Kraft. So finden wir in dem Pantheismus der Inder wie der Griechen einen vertrauten Verkehr des Menschen mit der Natur, ein Leben aus der Natur, nur daß das produktive Naturempfinden der Griechen über die orientalische Dumpfheit und Unform zu klaren Gestalten sich erhob. Und als diese griechische Gestaltenwelt nach Jahrhunderten christlicher Naturfeindschaft von neuem auflebte, brachte sie den Duft der Natur mit sich, die Liebe zur Natur und ihrer Schönheit. Man stieg auf die Berge, und vor dem geöffneten Auge lag eine gänzlich neue, schimmernde Welt. Und so nennt auch Shaftesbury, der moderne Erwecker antiker Kultur, die Griechen nicht allein: „die Natur und die

1) Letter conc. Design.

Alten!“ ist die wirksame Losung, die er ausgibt. Damit ward der Anstoß gegeben zu der Bewegung des deutschen Geistes. „’Twas Nature he was in love with: ’twas Nature he sung“ — so urteilt Philokles in den „Moralists“ über seinen Freund Theokles, durch den Shaftesbury seine eigenen Anschauungen vorträgt.[1]) Es war aber nicht allein die Schönheit der Natur, für die man sich begeisterte, und die man in dieser neuen Renaissance griechischen Wesens wiederentdeckte; man faßte auch ein erneutes Zutrauen zu sich selber, zu der eigenen Natur. Was das griechische Naturempfinden besonders kennzeichnet, ist der heitere, naive Glaube an die Natur, die Überzeugung, daß das Natürliche zugleich das Schöne wie das Vernünftige und das Gute in sich beschloß. Die geschichtlich bedeutsame Verbindung von Naturalismus, Optimismus und Rationalismus, von Ethik und Ästhetik sehen wir in dieser griechischen Naturanschauung begründet, und da die Erfahrung, die innere wie die äußere, schon frühe, vor allem in der Stoa, als der Weg erkannt wurde, um zu der Erkenntnis des „Natürlichen“ zu gelangen, so fügt sich auch diese zu dem geschichtlichen Bund, der häufiger durch eine bezeichnende Auswahl seiner Glieder als in seiner Vollständigkeit in der Entwickelung hervortritt. „Die Künste gehen auf jenes Vernünftige zurück, aus welchem die Natur besteht und wonach sie handelt —“ sagt Plotin. Wird die Vernunft hier als das Wesen, als das Erste der Natur bezeichnet, so nennt Plotin auf anderen Gedankengängen wohl auch zugleich das Gute wie das Schöne als dies Wesenhaft-Erste. Stellen wir aber die letzte Frage, was denn „Natur“ hier im Grunde bedeute, so finden wir, daß die Wirklichkeit mit diesem Begriffe gemeint ist, freilich nicht die an sich seiende, sondern die dem Menschen zugewandte Seite der metaphysischen Wirklichkeit, die Erscheinungsform des intelligiblen Wesens.

Verstehen wir unter der Natur die Wirklichkeit und unter dieser das Wesenhafte, das Begründende aller sicheren Erkenntnis, den Kern des Seins, so zeigt das geschichtliche Bild der fortschreitenden Überlegung, daß hier, abgesehen von den Begriffen religiöser Metaphysik, an dreierlei gedacht werden konnte: entweder an ein solches des Subjektes oder an ein solches des Objektes, wobei die Meinungen über das Substantielle des einen wie des anderen sich weiter spalten konnten, während eine dritte Grundanschauung in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt das Wirkliche zu erfassen glaubt, das damit nicht als ein Gegebenes, sondern als das sich entfaltende Produkt menschlicher Bemühung betrachet wird.

---

1) Man erinnere sich zu dem Obigen der Ausführungen S. 156ff.

Wirklichkeit! Wesen! „Reality“! Es begegnete uns dieser Begriff vordem schon in der Bedeutsamkeit dieser Weltanschauung. Bei der Nennung des Wortes erschien uns die Welt mit dem Bedeutungsgewichte ihrer Totalität, und das heißt in ihrer Bedeutung für uns. Wir verstanden die „Wirklichkeit“ als die große, aufdringliche Weltfrage und den großen Mann, den rüstig Tätigen, als die Antwort.[1]) Wir begriffen, daß Wirklichkeit in dem Sinne ursprünglicher Naturgegebenheit und Geist nicht identisch seien auf dem Grunde des Seins. Durch den Begriff des Werdens erhält der Begriff der Wirklichkeit seine Spannung. So trat der Weltsinn der Tat hervor. Der Weltweise ist der in dem Weltsinn Tätige, er stellt in sich selbst gegenüber den andern eine erhöhte Energie dar in dem Verinnerlichungsprozesse der Natur, in der Neuschöpfung der Wirklichkeit durch die Form des Geistes, der Mannigfaltigkeit durch die Gestalt der Einheit. Die Wirklichkeit in, um uns, Seele und Welt der Gegenstand unserer Aufgabe, die Form das Ziel. Es mag also gesagt werden, in der Welttotalität habe die fragende Wirklichkeit bereits ihre Antwort erhalten; denn in der Einheit erscheint die Form, die Tat des Geistes. In der Form der Einheit hebt sich die Geistwirklichkeit als das Weltreale über die Naturwirklichkeit. Es zeigt der durch die deutsche Art ausgebildete Kulturbegriff seinen eigentümlichen Inhalt. – Wir werden auf dem geschichtlichen Wege den Standort Shaftesburys zu erreichen suchen.

Es wurde oben gesagt, der Kulturfortschritt stelle sich geschichtlich dar als zunehmende Überwindung von Natur, Staat und Kirche, insofern diese Mächte als „Obmachten“ uns entgegentreten, als ein die Lebensentfaltung, die Geistesbetätigung Einengend-Absolutes. Andererseits begegnen wir auch wieder in der Geschichte immer dann einer Berufung auf die „Natur“, wenn die Obmacht von Staat und Kirche am drückendsten als solche empfunden wird oder die Überlegung deren Autorität nicht mehr als das Absolute anzuerkennen vermag. In dem ersten Falle bedeutet die zu überwindende „Natur“ die geist- d. h. gestaltlose, die unverstandene, unbeherrschte Wirklichkeit in und um uns, in dem zweiten wendet sich die „Natur“ als die geistgewordene, gestaltete Wirklichkeit in uns, als Vernunftwille gegen das Ungestaltet-Unnatürliche, das Bedrückend-Unvernünftige in Staat und Kirche. Es ist hier also von „Natur“, von „Wirklichkeit“, in einem verschiedenen Sinne die Rede. Tatsächlich spalten sich auch die Begriffe schon frühe, und dem Sinnlichen, dem mit den Sinnen Wahrgenommenen, der Welt des Dunkel-Triebhaften, der wechselnden Erscheinungen als der niederen Wirklichkeit, tritt die Welt

1) Vgl. nebst Kap. VII o. S. 4f.

der höheren Wirklichkeit des Denkens als ein Vernunftdurchleuchtetes gegenüber, und der Rationalismus zieht in der Hypostasierung des Denkens eine letzte, charakteristische Konsequenz.

Die Berufung auf die „Natur“ zeigt sich uns geschichtlich fast stets als eine Berufung, ein Zurückgehen auf die Stoa. Durch sie erhielt bekanntlich die griechische Grundanschauung, daß aus der Natur das Wahre, Gute, Schöne sich gestalte, ihre philosophische Ausbildung; freilich unter Konzentration auf das Ethische, das in seiner Entfaltung das Politische in sich begriff. Für die Stoa[1]) ist die „Natur“ also nicht die gegebene Wirklichkeit; φύσις und λόγος sind ihr gleichbedeutende Begriffe. Und indem der Stoiker das Triebleben der Affekte, die Sinnlichkeit, sich gegenüber sieht als ein Störend-Feindliches, erweist es sich, daß der hier gehegte Naturbegriff sich geradezu in Gegensatz stellt zu dem, was uns im allgemeinen als „Natur“ zu gelten pflegt. Wir kennen die weitere Vorstellung, nach der die individuellen Logoi in der Allnatur, in dem umfassenden Logos enthalten sind, der auch als πνεῦμα oder θεός bezeichnet wird. In allen Wechselfällen des Lebens übereinstimmend mit sich selbst und das heißt natur-, vernunftgemäß zu leben — ὁμολογουμένως ζῆν, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν — ist die bekannte ethische Forderung der Stoa. Der Individuallogos bringt sein Gesetz zur Herrschaft gegenüber der verwirrenden Sinnlichkeit und erhebt sich zugleich zur Übereinstimmung mit dem Weltlogos, dem Weltgesetz, der großen göttlichen „Natur“. „Naturgemäß“ leben in diesem geisterhöhten, weltumfassenden Sinne ist die feststehende sittliche Grundpflicht. Von frühen Denkern wurde hier ein Ideal aufgestellt, das die Jahrhunderte hindurch bis zur Stunde sich wirksam erhalten hat.

Wo also in dem Zurückgehen auf die „Natur“ die stoische Tradition auflebte, handelte es sich um die Besinnung auf die Gesetze einer Vernunft, in der der Weltgedanke lebendig ist; wir mögen auch sagen, um das Verlangen nach Befreiung aus der Beschränkung durch das geschichtlich Gewordene. Die ganze geschichtliche Bewegung erscheint als ein Streit der sinnlich- und der geistbestimmten Wirklichkeit um die Weltherrschaft. Nun gehört aber die Begrenzung in dem Konkreten zu der primitiven Natur der Sinne, wie es zu dem Wesen des Geistes gehört, das Abstrakt-Allgemeine aufzusuchen. Die Sinne in ihrer Besonderung führen in die Enge, dem Geiste an sich ist die Richtung auf umfassende Weite eigen. Unter dem ethischen Aspekt erscheint die Enge als Engherzigkeit und Egoismus, während die Weite sich als weltumfassende

1) Vgl. o. S. 212 ff.

Sympathie, als tätige Hingabe an das Allgemeine erweist. Und so steht auch der nationalistisch-partikularistischen Verengung politischer Interessen und Sympathien und der einschränkenden Konkretisierung der religiösen Vorstellung durch die Sinnenbestimmtheit ein geisterzeugter Universalismus gegenüber. Da nun aber der Geist, die Vernunft nicht ursprünglich als ebenmächtig der Sinnenwirklichkeit gegenüber gegeben ist, sondern sich in der Geschichte erst als Macht zu entfalten hat, und da diese Entfaltung an eine besondere innere Regsamkeit gebunden ist, die sich offenbar nicht auf stets gleicher Höhe zu halten vermag, so wird der in der Gesellschaft, vorab in Staat und Kirche, sich darstellende geschichtliche Zustand fort und fort als sinnenbestimmte, engende Obmacht erkannt, zu deren Überwindung der Geist sich zu errütteln hat, um der sich erhebenden Seele neue Lebensweite zu erschaffen. In dem Universalismus ihrer Metaphysik verband sich für die Stoa Physik, Ethik und Religion. Man begreift die allumfassende „Natur", den Weltwillen, als „Gott". Ging man in stoischem Sinne auf die Natur zurück, so endete man darum auch nie in einem materialistischen Naturalismus; das letzte Streben galt vielmehr der Läuterung der Gottesvorstellung. Durch die Vertiefung in den Gedanken des weltumfassenden Gesetzes befestigte sich der Gottesglaube von neuem, wenn sein autoritärer Grund ins Wanken geriet oder völlig versank. Es ist eine Physikotheologie, die innerhalb der stoischen Tradition das Göttliche zu ergründen und zu begründen strebt.

Begreifen wir die Selbstbesinnung des Individuallogos, aus der die zugleich sittlich wirksame Erkenntnis des Weltlogos hervorgeht, als das wesentliche Motiv der stoischen Überlieferung, so muß der Rationalismus als deren Erfüllung angesehen werden. Nun wird aber bei näherer Prüfung deutlich, daß in der stoischen Anschauung ganz ebenso wie in der Metaphysik Plotins der Keim eines Gegensatzes liegt, der denn auch geschichtlich hervortrat, und zwar an dem Punkte des vornehmsten Interesses unserer Untersuchung. Der historische Tatbestand ist der, daß in der Energie des Rationalismus Stoizismus und Plotinismus sich verbinden, und daß diese antike Überlieferung zugleich mit dem Rationalismus sich zerspaltet an der einen psychologischen und geschichtlichen Stelle. Wir sehen Verstand und Gefühl in den antiken Vorstellungen ein Verschiedenes ergreifen und dieses in der Konsequenz zu weit auseinanderliegenden Zielen führen. Der Intellektualismus des Rationalismus, der die Bewegung des Individuallogos als eine Erhöhung der Erkenntnis begreift, wird in der Herrschaft klarer Vorstellungen, in der Aufklärung des Geistes das sittliche Ideal erblicken, und so wird auch das Eine, zu dem der Weise sich hier erhebt, als ein Allgemeinstes der Vernunft erscheinen,

gegen das jede Geltung, jedes Recht der Individualbestimmtheit erlischt. Wo hingegen die Mystik des Gefühls die Begriffe in die Tiefe führt, wo die Potenzen des Seins und des Bewußtseins nicht bedacht, sondern erlebt werden, begreift man die Bewegung des Individuallogos als die organische Entfaltung eines Formprinzips, welches das menschliche Wesen in jener Totalität umschließt, von der wir sagten, daß sie durch ebenjenes mystische Plus sich charakterisiere, durch das die organische Form von der rationalen sich unterscheidet. Das sittlich Bestimmende ist darum auch hier nicht die deutlichere Erkenntnis, deren Unfähigkeit zur Ausübung einer zentralen Bewegung, einer Wesensbewegung, man erkannt hat, sondern ein in dem mystischen Grunde der Existenz wurzelnder, das Sinnliche und das Geistige zugleich umfassender sittlich-ästhetischer Sinn. Die stärkere Bewegung des Individuallogos bedeutet eine bewußtere Bekundung dieses Formsinnes. Fanden wir den Begriff der Form mit dem der Einheit gesetzt, so begründet sich das Sittliche und Ästhetische zugleich mit der Persönlichkeit, mit jenem Individualgefühl, das bewußt-unbewußt in sich selbst sich zusammenfaßt und ein solches in sich selbst Zusammengefaßtes auch außer sich schaut und schafft.

Versteht die Stoa unter dem Formenden des Logos die Vernunft, die gegen die Natur üblichen Sinnes meisternd sich zurückwendet, um sittlich bestimmende begriffliche Einheiten zu gewinnen, und zeigt der Rationalismus in Konsequenz die Metaphysik als hypostasierte Logik, so fühlte der Individuallogos dort, wo man unter dem Formenden seines Wesens nicht lediglich die dem Abstrakten zugewandte Vernunft, sondern die Natur in dem umfassenden Sinne begriff, das Metaphysische bereits in dem Prozesse seiner Expansion gegenwärtig und statuierte dieses nicht erst an dem äußersten Ziele seiner Bewegung als deren Reflex, als deren höchstes Ergebnis. Das Denken erscheint hier als kosmisch begründete Energie, die Größen des Geisteslebens zeigen sich von dem Weltgesetze umschlossen, seine Formen in Harmonie mit der universalen Form. Das Bewußt-Sein hat die Welttiefe unter sich. Mögen wir auch hier noch von einem „Rationalismus“, einer Vernunftbestimmung in der Weltanschauung reden, so ist jedoch deutlich, daß der Inhalt des Begriffes sich dabei verwandelt. Die Vernunft, die in der orthodoxen stoischen Tradition sich durchaus in Gegensatz stellt zu der sinnlichen Natur, versenkt sich hier einfühlend in deren inneres Getriebe. Die sinnliche Gestalt wird als vordeutend auf die Umrisse geistigen Wesens empfunden. Das Gefühl erhebt sich und wird in der Vernunft als intuitive Kraft der Wahrnehmung und Gestaltung wirksam. Durch den anderen Begriff und die andere Bewertung der Natur ist auch ein anderer Begriff der Vernunft

bedingt, und so sehen wir in der geschichtlichen Betrachtung den Rationalismus einerseits in dem flach Verstandesmäßigen, in einem kühl abstrakten Raisonnement, in einer prosaischen Ernüchterung enden, die das Metaphysische überhaupt nicht mehr kennt, andererseits gewahren wir einen Weg zu den Gestalten mystischer Tiefe. Wir begreifen den unterschiedenen Charakter des französischen und des deutschen „Naturalismus" und damit auch des Rationalismus, den unterschiedenen geistigen Charakter des 18. Jahrhunderts hier und dort;[1]) und zugleich zeigt sich ein innerer Grund für die sich spaltende Wirkung der Philosophie Shaftesburys innerhalb der beiden Länder nicht nur sondern auch in verschieden gestimmten Perioden unserer heimischen Entwickelung.

Wird mit „Natur" die Wirklichkeit verstanden, und kann dabei an ein in dem Erfahrungskreis Gegebenes oder an ein zu Erarbeitendes gedacht werden, so sehen wir andererseits eine Behauptung auftreten, das Wirkliche, das Wesenhafte wahren Sinnes sei in keiner Weise mit der Natur gleichzusetzen und könne darum auch nicht durch menschliche Tätigkeit erarbeitet, durch die Bewegung des natürlichen Logos gewonnen werden; es liege vielmehr völlig jenseits aller Möglichkeit natürlich-geistiger Erhebung. Und von diesem Reiche des Wesenhaften wird uns Kunde durch einen „Logos" besonderer Art, durch das „Wort" der Offenbarung, das wiederum durch ein besonderes Organ, ein eigenartiges Erlebnis, durch eine praktische Vernunft, die der theoretischen keinerlei Rechenschaft schuldig ist, von den Menschen ergriffen wird. Wir sehen den Universalismus der Bekundung Gottes durch die Logoi sich verengen zu dem Partikularismus der Heilsoffenbarung durch den einen „Logos" an die Auserwählten.[2]) Das „natürliche Licht", bei dessen Schein die Menschen aller Völker und Zeiten von je die Pfade suchten zu dem Wesenhaften, erlischt, und in der allgemeinen Finsternis erscheint durch göttliche Erleuchtung ein belichteter Kreis. Ein Objektives kann in dieser Sphäre nicht ausgesagt werden, da es sich um erfahrungsgemäß gänzlich verschiedene Inhalte subjektiven Erlebens handelt; und so mögen wir von irgendeinem der hier möglichen subjektiven Standorte auch diesen Lichtkreis stetig

---

1) Wenn wir andererseits an früherem Orte (o. S. 24) auf die innere Verwandtschaft des französischen und des deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert aufmerksam wurden, so waren wir uns zugleich bewußt, daß es sich bei dieser Annäherung der französischen Art an die unsere lediglich um eine vorübergehende Reaktionserscheinung handelt. Mit derselben innern Notwendigkeit war das letzte Ziel des Naturalismus dort der Materialismus, hier der Idealismus. Am deutlichsten wird die besondere Bewegung des französischen Geistes durch die Wandlungen Diderots charakterisiert.

2) Vgl. o. S. 275 ff.

sich verengen sehen, bis durch den überirdischen Schein nur noch eine letzte und engste Denomination der jüdisch-christlichen Religion umschlossen wird. Und innerhalb dieser letzten, kleinsten begnadeten Gemeinschaft, die einzig im Lichte zu wandeln glaubt, ist als denkbar äußerste Verengung wiederum der einzelne möglich, der im stillen sich für den allein Erleuchteten hält, für den einzigen der Menschen, dem der Sinn für die Wirklichkeit der Dinge geöffnet ist. Wir vermögen aber mit diesem einzelnen wie mit den übernatürlich Bestimmten überhaupt nicht zu rechten aus Gründen der natürlichen Vernunft, da diese gegenüber der Berufung auf die besondere innere Begnadung allen Rechtes entkleidet ist. Nun sagten wir aber von der sinnlichen Wirklichkeit, daß sie durch die Richtung auf die Enge sich von der Geistwirklichkeit unterscheide, die den Blick in die Weite öffne. Und in der Tat bietet sich uns das eigenartige geschichtliche Bild, daß die Vorstellungen jener erhabenen Wirklichkeit, die in einem auch die höchste Höhe der Geistwirklichkeit durchaus überragenden außerweltlichen Reiche gedacht ist, sich mit der eigentümlichen Wesensrichtung der sinnlichen Wirklichkeit verbinden und in eine äußerste Beschränkung der Engherzigkeit und des Egoismus führen. Aber nicht allein, daß die Vorstellungen der übernatürlichen Wirklichkeit unter die Begriffe der Geistwirklichkeit zu den Trieben der Sinnenwirklichkeit herabsteigen; an zahlreichen geschichtlichen Orten sinken sie selbst noch unter diese herab, um in dem völlig Unnatürlichen zu enden. Shaftesbury beobachtet, wie die übernatürlich Geführten, die Auserwählten, die natürlichsten Empfindungen der Liebe und des Erbarmens in mordenden Haß verkehrten, wie sie von den Zeiten der kanaanitischen Greuel bis zu den Hugenottenverfolgungen und den Cromwellschen Bluttaten seiner eigenen Gegenwart in bestialischer Grausamkeit Wahngeheiße ihres Gottes vollführten. Auf den schreckhaftesten Blättern menschlicher Geschichte hat sich das Übernatürliche als ein Widernatürliches erwiesen. Und so mögen wir von der geschichtlichen Bewegung seit dem Hervortreten der Offenbarungsreligion als Weltmacht sagen, sie kennzeichne sich durch den Herrschaftsstreit zwischen dem Recht des *lumen naturale* und den Ansprüchen des Supranaturalismus; dies Übernatürliche aber zeigt die transzendenten Spekulationen, die egoistischen Motive des natürlichen Trieblebens und das Unnatürliche in einer, wie es fast scheinen möchte, unlöslichen inneren Verbindung. Es ist der Gegensatz des von innen und von außen bestimmten Seins, der Autonomie und der Heteronomie. Das Natürliche ist das Autonome, das Heteronome ist das Unnatürliche. Wir werden darum in der Geschichte der christlichen Theologie naturgemäß die Gedanken der Autonomie als Heterodoxie gebrand-

markt finden, während das Heteronome als das Orthodoxe empfunden wird. Waren bis zu der Schwelle der neuen Zeit die Bemühungen der stärksten Geister darauf gerichtet, die Kluft zwischen dem „Reiche der Natur“ und dem „Reiche der Gnade“ zu überbrücken oder doch dem Gegensatze gegenüber einen erträglichen Zustand des Lebens und des Denkens zu schaffen, so hat in der modernen Wissenschaft und Philosophie die autonome Vernunft ihren Widerstreit mit der auf eine übernatürliche Wirklichkeit sich gründenden Religion in völliger Klarheit als einen unversöhnlich absoluten begriffen. Danach sind im wesentlichen, wie es scheint, noch drei Verhaltungsweisen möglich: entweder man erkennt die übernatürliche mit der Vernunft nicht erfaßbare Wirklichkeit in der Gestalt der Überlieferung oder anders gemäß ihren Ansprüchen als das einzig Wesenhafte an und erklärt konsequenterweise die ganze Welt der natürlichen und der geistigen Wirklichkeit in ihrem Grunde als „Schein“ und „Eitelkeit“, so man nicht stillschweigend Kompromisse vorzieht, oder man leugnet jene einzige übernatürliche Wirklichkeit und wendet sich zugleich von dem Religiösen überhaupt ab, um sich gänzlich dem Erfahrungskreise als unserer Wirklichkeit hinzugeben, während man sich in der dritten Verhaltungweise völlig auf den Grund der Natur stellt, um aus ihr zunächst das Gute zu begreifen und sodann von diesem aus einen Begriff des Göttlichen zu gewinnen, dessen weitere Entfaltung in einer höheren, übernatürlichen Wirklichkeit entweder geleugnet wird, oder der man getrost entgegensieht, ohne daß man sich durch diese Möglichkeit weder in seinem theoretischen noch in seinem praktischen Verhalten bestimmen ließe. Es wird hier nicht als denkbar angesehen, daß der aus dem Naturinnern und der aus diesem Übernatürlichen sich bekundende Gott feindlich gegeneinander stehen könnten, wenn auch über Ort und Art ihrer Begegnung verschieden geurteilt werden mag. Innerhalb dieser Anschauung werden darum auch Versuche unternommen werden, die Dokumente der Offenbarung mit dem Lichte der Vernunft zu durchleuchten. Letzten Endes mochte hier das Religiöse gänzlich auf das Ethische reduziert werden, oder aber das Natürliche wird in seinem Wesen als ein Organisches begriffen, und das Religiöse befestigt sich in dem mystischen Plus der organischen Form, das man in der eigenen Natur wie in der „Weltnatur“ gegenwärtig fühlt und das hinabzuführen scheint in die metaphysische Tiefe der Welt.

Indem wir zur Vervollständigung des geschichtlichen Bildes aus der nachantiken Zeit einige Namen nennen, durch die die Richtung auf das Natürliche in den ethischen und religiösen Reflexionen bis zu dem Zeitpunkte von Shaftesburys Auftreten angedeutet wird, erinnern wir nur an

völlig Bekanntes. — Augustin könnte als ein Theologe der Verinnerlichung bezeichnet werden. Jedenfalls wird damit die Hauptbedeutung seiner geschichtlichen Wirkung angezeigt. Abälard führt die durch den großen Kirchenvater eingeschlagene Richtung in stärkerer Bewußtheit und Konsequenz weiter. *Scito te ipsum* schreibt er über seine Ethik; von der inneren Erfahrung geht er aus, die Gesinnung ist ihm das Entscheidende, das Gewissen die letzte Instanz. Als „Gewissen" aber begreift er die sich geltend machende *lex naturalis*, die Stimme der Natur, und diese findet er im Einklang mit dem Gebote Gottes; in Fällen des Zweifels jedoch entscheidet nicht irgendein Äußeres, Gegebenes, sondern einzig diese innerliche Bekundung. Das Sittliche begründet also das Religiöse, und das menschengemeinsame natürlich-sittliche Empfinden deutet mithin auf die Gestalt einer in dem Natürlichen ruhenden Universalreligion. Keiner der anderen mittelalterlichen Theologen hat sich, von unserem Standorte aus gesehen, über Abälard erhoben. Jedoch nicht die theoretische Reflexion allein drängte zu dem Schlusse, zu dem sich Abälard geführt sah. Es war die Zeit, da der Okzident und der Orient feindlich aufeinanderstießen und sich mannigfach mischten, und es muß als das bedeutsamste Kulturergebnis dieser Weltbewegung angesehen werden, daß sich eine Gemeinde der Fühlenden, der Wissenden bildete, die der Stimme der Natur, der Vernunft, Gehör gab und sich über den unnatürlich-unvernünftigen Hader der Völker und Parteien zu freien, umfassenden Religionsbegriffen, zu einem universalistischen Theismus[1]), einer natürlich begründeten Religion erhob. Die bekannte Fabel der drei Ringe veranschaulicht die Stimmung dieses Kreises, der in dem Hofe des Hohenstaufen Friedrich II. auf Sizilien einen vornehmen Mittelpunkt hatte.

Wir haben die Reformation bereits unter dem Gesichtspunkt der Verinnerlichung betrachtet und dabei die stärkere Betonung der inneren Erfahrung in dem Calvinismus dem Luthertum gegenüber bemerkt. Geschichtlich bedeutet diese intensivere und konsequentere Verinnerlichung ein stärkeres Hervortreten des Augustinismus. Andererseits wird die Theologie Luthers im Vergleich zu der Melanchthons eben durch die augustinische Gemütsverinnerlichung gekennzeichnet, während dieser der aristotelischen Begriffsformulierung zuneigt, die wir früher als eine Tendenz auf scholastische Veräußerlichung des Religiösen aufgefaßt haben. Zugleich aber trennt sich Melanchthon auch darin von Luther, daß er das *lumen naturale*, den *instinctus naturalis*, die *notiones communes* in ihrer religiösen Bedeutung anerkennt und damit in der Tat die Gestalt der

1) Vgl. o. S. 318.

„natürlichen Theologie“ in ihrem wesentlichen Bestande bei sich ausbildet[1]), während Luther allen stoischen Vorstellungen einer Naturreligion sich entschieden widersetzt. Gehen beide auf ein Natürlich-Innerliches zurück, so ist dies bei Luther ein Gemütserlebnis, das die ganze Existenz des Mannes bewegte und ihn zu einem der Gewaltigen in der Menschheitsgeschichte werden ließ, zu einem Exponenten deutscher Art; bei Melanchthon ist es ein Rationelles entsprechend dem unterschiedenen Charakter der beiden Reformatoren. — Indem Luther die durch die stoische Überlieferung unternommene Begründung des Religiösen ablehnte, schied er sich auch gleichzeitig von dem deutsch-niederländischen Humanismus ab, der die stoischen Ideen für den ganzen Umkreis des Lebens zur Entfaltung brachte.

In Frankreich treten Bodin, Montaigne, Charron auf. Ihr Wollen ist gleicherweise auf den Gedanken der Toleranz gestimmt, die bei Montaigne wohl auch bis zu religiöser Indifferenz hinreicht. Bodin (1530 —1597) verfolgt die Idee einer auf natürlicher Grundlage ruhenden Universalreligion und konsequent fordert er den konfessionslosen Staat. Montaigne (1533—1592) zieht die ganze Überlieferung, den ganzen Bestand menschlichen Wissens in Zweifel, mit Eindringlichkeit aber weist er auf das Feststehende der Natur, deren Gesetz ein jeder in sich durch strenge Einkehr erkennen und zur Entfaltung bringen müsse.[2]) So allein tritt ein Positives in Erscheinung. Die geistreich weltmännische Grazie, mit der er seine Ideen vortrug, verschaffte seinen Essays[3]) eine Wirkung in der ganzen gebildeten Welt, deren Umfang und Bedeutung im einzelnen bis jetzt noch nicht zusammenfassend festgestellt sind. Die Stimmung Montaignes mag uns wohl anmuten wie ein erstes Erwachen des modernen Europa, das sodann in Shaftesbury, seinem größeren Nachfolger, völlig zu sich selbst gelangt. Charron (1541—1603) erhebt die Skepsis seines Freundes Montaigne zum System, wobei er freilich in ähnlicher Weise wie später Bayle von der Absicht geleitet wird, die Autorität der Kirche und ihrer Glaubenslehre von neuem zu stützen. Versagt die Vernunft völlig in den letzten Fragen und ist sie selbst in der Wissenschaft eine unsichere Führerin, denn die Wahrheit ist Gottes allein, unser menschlich Teil ist, sie zu suchen, so ist hingegen unsere Erkenntniskraft hinreichend, um von gründlicher Selbsterforschung aus das sittliche Leben zu bilden. Es

1) Man beachte die Ausführungen Diltheys im 6. Band des Archivs.

2) Vgl. o. S. 239 A.

3) Die ungeschriebene Geschichte des Essays als Literaturgattung stellt in sich eine Geschichte des Individualismus dar und schildert damit zugleich die Entstehung der neuen Zeit.

wird also hier völlig wie bei Bayle das Gewissen über das Wissen gestellt. Die Religion aber vollendet die Sittlichkeit.

Schon früher als in Frankreich hatte man sich in England auf die natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz besonnen und umfassende Pläne eines Lebensgebäudes entworfen, das durchaus auf diesem Grunde ruhte. Zunächst war es allerdings hier nicht die streng wissenschaftliche Forschung, die voran ging. 1516 erschien die Utopia des Thomas Moore (1480–1535), 1616 starb Shakespeare. Man könnte sagen, in diesem Säkulum griffen das Zeitalter der Phantasie und das der Wissenschaft übereinander, wie es weiterhin auch durch die früher schon berührte[1] Symbolik des Jahres 1564 angezeigt erscheint, das Shakespeare und Galilei zugleich hervorbrachte. Die Phantasie beschwingt die Wissenschaft und die Wissenschaft kleidet sich als Phantasie. Die Utopien mögen als eine typische Bekundung der Seelenverfassung dieses Zeitraumes angesehen werden; aber auch darin charakterisieren sie die Epoche, daß in ihnen das steigende Verlangen nach natürlichen Lebensbedingungen zum Ausdruck gelangt. In einem anderen Sinne als in der Renaissance sehnte man sich nach einem großen, starken Leben. Es war nun nicht mehr lediglich das egoistische Verlangen des persönlichen Sichauslebens; man wollte durch die erhöhte Erkenntnis der „Natur“ vielmehr einen vernunftgemäßen Gesamtzustand begründen und die politische, sittliche und materielle Wohlfahrt der Gesellschaft auf eine denkbar höchste Höhe führen. Schon durch die Nennung dieser Gebiete wird der verschiedenartige Sinn des hier wirksamen Naturbegriffes angedeutet. Die Naturerkenntnis, durch die man die Gesellschaft materiell zu heben gedachte, war eine Naturwissenschaft, die alsbald ihr Wissen von der Natur zu praktischer Verwendung bringt. Bei der Naturerkenntnis, die den Menschen sittlich höher führen sollte, dachte man an eine Psychologie, die alsbald in einer natürlichen Ethik fruchtbar wurde. In der Naturerkenntnis endlich, von der man eine Erneuerung des Staates erhoffte, durchdringen sich zwei Begriffe der „Natur“. Einerseits tritt die Anschauung hervor, die den Staat als ein Naturprodukt, einen Organismus betrachtete, und die darum seine Gestalt durchaus von den natürlichen Lebensbedingungen aus bestimmt und alles Unorganische als Fremdkörper ausgeschieden sehen wollte; andererseits werden Staat und Gesellschaft als Vernunftentfaltungen gedacht, die sich der Logik gegenüber zu rechtfertigen haben. Die praktische Hauptforderung jedoch, in die diese natürliche Staatslehre fast ausnahmslos einmündet, ist der konfessionslose Staat, die völligste Indifferenz der Staatsgewalt in

1) Vgl. o. S. 72.

religiösen Dingen: ein wie es scheint absolut zu forderndes Prinzip, das sich, vielleicht zum Schaden der Religion, auch in unserer Gegenwart noch nicht völlig durchgesetzt hat und das von jener früheren Epoche um so mehr als ein Ideal empfunden werden mußte, weil man den Jammer der Zeit, weil man die blutigsten Greuel der Geschichte, die gefährlichsten Erschütterungen der Gesellschaft in der unglückseligen Vermengung staatlicher und kirchlicher Obliegenheiten begründet sah.

Auch der 1561 geborene Francis Bacon schrieb bekanntlich eine Utopie, das Fragment der „Nova Atlantis“, wo uns eine Gesellschaft vorgeführt wird, in der der Mensch durch eine völlig ins Praktische umgesetzte Naturwissenschaft die Kräfte der Natur fortschreitend seinem Willen, seinen Zwecken unterwirft. Gegen Campanellas Sonnenstaat, wo das Politische vorwiegend bedacht wird, ist hier das Interesse gänzlich durch materielle Ziele bestimmt. Die ungeduldig vordringende Phantasie des Gelehrten schildert Errungenschaften der Technik, zu denen wir selbst jüngst erst gelangten, oder um deren Erreichung heute noch der Erfindergeist sich müht. Nannten wir drei Obmachten: Natur, Staat, Kirche, die als Obmachten durch den Kulturfortschritt zu überwinden sind, so hatte sich Bacon die Überwindung der Obmacht der Natur als die eine große Aufgabe gestellt, und zugleich gibt er für die neuere Zeit das erste große philosophisch-wissenschaftliche Beispiel eines umfassenden Naturalismus. Er hatte erkannt, daß die Naturüberwindung nur durch ein gründliches Naturverständnis zu erreichen ist. Es mußten darum die „natürlichen“ Bedingungen des Denkens und des Seins erforscht werden. Zu diesem Behufe waren zunächst die „Idole“[1]), die Vorurteile, festzustellen und zu beseitigen, die eine wahre Naturerkenntnis verhindern, und mit dem gereinigten, präzisierten Instrumente des wissenschaftlichen Intellektes war sodann unter Zuhilfenahme des Experimentes die *forma*, die *natura*[2]) der Dinge zu ermitteln. Waren aber Wesen und Wirkungsweise der Naturdinge erkannt, so waren sie damit auch dem Willen des Menschen unterworfen. „Wissen ist Macht.“ Das *regnum hominis* ist das Ziel. — Alle Wissenschaft, und somit auch die Ethik, ist hier zur Physik geworden. Die „Metaphysik“ scheidet völlig aus, und so weist auch Bacon konsequent die Vorstellung von der Notwendigkeit übernatürlicher Eingriffe zum Heile der Welt zurück. Durch den Umkreis der Natur sah er die Aufgabe des Menschen begrenzt, und auch sein Interesse könnte sich hier bescheiden. Daß dem Philosophen Frömmigkeit und Sittlichkeit, Atheismus und Sittenlosigkeit nicht gleichbedeutende Begriffe sein konnten, wie es in der Zeitanschauung

1) Vgl. o. S. 340 A. 2) Vgl. o. 239 A.

ohne weiteres feststand, versteht sich von selbst. Bacon glaubte an einen natürlichen Trieb im Menschen, der auf das Wohl der Gesellschaft gerichtet war, und seine Angelegenheiten mußten mit der reinen Entfaltung seiner Natur notwendig zum besten gedeihen. Dem Philosophen, dem alle Ercheinungen des Seins in ihrer Naturbestimmtheit ihr Wesen zeigten, mußte eine Sittlichkeit, die physisch und metaphysisch zugleich bestimmt war, als ein Widerspruch in sich selbst erscheinen, um so mehr, wenn das Metaphysische als ein Absolutes, Unvergleichliches sich behauptete. Man mag in dem Vortrage seiner Gedanken die Konsequenz dem religiös-kirchlichen Gebiete gegenüber bemängeln, und so hat der Philosoph in dieser Hinsicht auch schon eine gänzlich verschiedene Beurteilung erfahren. Die Apologeten des Glaubens beriefen sich stets auf das bekannte Wort des „großen Naturforschers“ von dem tieferen Trunk der Wissenschaft, der im Gegensatze zu einem oberflächlichen Schlürfen zu dem Gottesglauben führe; dann zieh man den Philosophen auch schon der Heuchelei, oder man empfand seine Äußerungen in religiös-kirchlichem Sinne als Ironie. Der englische Kanzler ging Wege, auf denen wir unter ähnlichen Zeitbedingungen den philosophischen Enkel eines andern Kanzlers nach ihm antreffen, und beiden Denkern gegenüber zeigt die Beurteilung ihrer religiösen Stellung dieselbe Unsicherheit. Was aber auch nur immer Bacons letzte religiöse Überzeugung gewesen sein mochte, so ist doch das eine deutlich, daß bei ihm an Stelle des mittelalterlichen Bundes von Theologie und Philosophie eine schärfste, klarste Scheidung getreten ist, und eine „natürliche Theologie“ mußte ihm notwendig als ein Versuch erscheinen, Dinge zu vereinigen, die in ihrem Wesen gegeneinander gerichtet sind, wie er sich wahre Sittlichkeit nicht zugleich autonom und heteronom bestimmt denken konnte. Die „Natur“ war für Bacon das von innen Bestimmte, dessen gesetzliche Entfaltung wir zu erkennen vermögen; das Religiöse aber, so wie es ihm entgegentrat, zeigte Bestimmungsgründe, die sich nicht allein der Beurteilung durch die wissenschaftliche Vernunft, sondern auch der Erfassung durch das natürliche Gefühl völlig entziehen. Jedenfalls fühlte er den Boden der Natur als den einzig verläßlichen Grund für die menschlichen Dinge. — Es tritt der Ausdruck „Naturalismus“ in der Geschichte so häufig auf als Bezeichnung einer Richtung auf das Objekt, auf ein Äußerliches gegenüber allen jenen Bestrebungen, die wir unter dem Begriff der Verinnerlichung zusammengefaßt haben; und doch ist Bacons Naturalismus in sich selbst nichts anderes als Drang der Verinnerlichung gegenüber der Heteronomie der scholastischen Weltanschauung. Der moderne Geist zeigt hier die Richtung an, die er einzuschlagen gesonnen war. Wie in der Dichtung germanischer Vorzeit, wie bei Plotin,

Giordano Bruno, Jakob Böhme und späterhin bei Shaftesbury das Bild des Baumes auftaucht als bedeutsames Symbol der Weltbetrachtung, als ein Wahrzeichen der steigenden Erkenntnis, daß das Leben von innen nach außen sich entfalte, daß die Autonomie der Lebensgestaltung Sinn und Ideal der Weltbewegung in sich enthalte, so ruht auch der Naturbegriff Bacons in der Vorstellung des von innen nach außen gehenden Lebensprozesses. Von innen nach außen entfaltet sich alles Gestaltete der Sinnen- und der Geisteswelt, von innen vollbringt die Natur alles Wahre, Große, die menschliche Kunst hat nur einen Einfluß auf die äußern Bedingungen ihres innerlichen Wirkens: *Ad opera nil aliud potest homo, quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat; reliqua natura intus transigit.*[1]) Der alten Anschauung, so wie sie noch das 17. Jahrhundert beherrschte, erschien der menschliche Geist als ein Behältnis zur Aufnahme sei es der Gnade, sei es der Bildungselemente. In der Konsequenz der Vorstellung mußte sich dieser Naturalismus, der das innerlich Wirksame, das von innen Bestimmende bedenkt, als ein Prinzip der Selbsttätigkeit und damit der Freiheit bewähren. Durch den Drang zur Freiheit aber wird sowohl die politische wie die geistige Revolution charakterisiert, die sich alsbald in England zu vollziehen begann. Von einem natürlichen, ursprünglichen Recht, von natürlichen, ursprünglichen Bedingungen des Erkennens aus schuf man eine neue politische und wissenschaftliche Gestalt, und in dieser Bewegung begründete sich das moderne Europa. Vermögen wir auch die Energien des geistig-sittlichen wie des religiösen Lebens zu erkennen, die zu der politischen Aktion in England mit innerer Notwendigkeit hinführten, so hat Shaftesbury doch vollkommen recht, wenn er diese als ein ursprüngliches, jedem andern Kulturbeginnen vorlaufendes Unternehmen bezeichnet, das von dem nationalen Instinkt unmittelbar gefordert war. Eben dadurch unterscheidet sich der englische Umschwung von dem nachfolgenden französischen, daß in England die Tat dem Gedanken, in Frankreich der Gedanke der Tat voranging. Die von England auf Frankreich übergehende Geistesbewegung charakterisiert sich als philosophisch-wissenschaftliche Reflexion über das politische Geschehnis.

Wir sahen, daß mit dem Begriff der Natur eine doppelte Wirklichkeit bezeichnet werden konnte, die Sinnen- und die Geisteswirklichkeit, und so kann der Naturalismus, der von der „Wirklichkeit" her die Welt beurteilen und gestalten will, als Sensualismus und als Rationalismus erscheinen. Indem man nun das „Natürliche" gleichsetzt mit einem irgendwie ursprünglich Gegebenen, tritt der geschichtliche Gegensatz beider

1) Nov. Org. I, 4.

Richtungen hervor, durch den wir Shaftesbury stark bewegt fanden. Die eine Anschauung behauptet die Sinnenwahrnehmung, die äußere Erfahrung als das begründend Anfängliche, der andern erscheint die innere Erfahrung als ein Ausgangspunkt größerer Sicherheit, eben weil hier die problemschwere, zweifelvolle Vermittlung durch die Sinne ausgeschlossen ist; und sie verficht den Satz von der ursprünglichen Gegebenheit gewisser geistiger Bestimmtheiten, durch die sich zugleich eine geistig-sittliche Gemeinsamkeit der Menschen bekunde, wenn auch die Daten dieser Gemeinsamkeit nicht von allen Individuen mit der gleichen Bewußtheit erfaßt würden. Shaftesbury selbst kann in dem Sinne dieses Gegensatzes nicht durchaus als Rationalist, noch weniger freilich als Sensualist bezeichnet werden; in seiner Annahme eines instinktiv wirksamen Sinnes für die Hervorbringung, Wahrnehmung und Beurteilung geistiger Formen, der, eingeboren oder nicht eingeboren, in der Lebensentfaltung aus dem Unbewußten in das Bewußte zunehmend sich bezeuge und der in dem ganzen geistig-sittlichen Leben von innen her zur Geltung, zur Gestalt strebe, erscheint der Gegensatz vielmehr als aufgehoben. Shaftesbury sagt es ausdrücklich, daß er sich mit Locke nicht streiten wolle um den Begriff des „innate“[1]), ihm genüge die Tatsache vollkommen, daß im Laufe der Entwickelung ganz bestimmte Züge geistiger Gestalt, einer Geistnatur, in dem Bewußtsein hervortreten, und diese Entwickelung zeigt sich dem Philosophen aufsteigend aus dem untersten Grunde des Lebens, aus dem Zustand reiner unbewußter Naturhaftigkeit bis zu der höchsten Höhe klarer Bewußtheit in dem kultivierten Geiste. Er erinnert an ein triebhaft sich Gestaltendes in dem Leben der Tiere, an das einheitliche Beurteilen bestimmter Formen und Verhältnisse bei den kleinsten Kindern, wo an die Möglichkeit einer Beeinflussung von außen nicht gedacht werden kann, an elementare Gemeinsamkeiten der Menschen überhaupt, dumpfer oder deutlicher empfun-

---

1) An Michael Ainsworth schreibt Shaftesbury (3. Juni 1709): „It was Mr. Locke that struck at all fundamentals, threw all order and virtue out of the world, and made the very ideas of these (which are the same as those of God) unnatural, and without foundation in our minds. Innate is a word he poorly plays upon, the right word, though less used, is connatural.“ Es wurde dem Verfasser von einem unserer bekanntesten Philosophen und zugleich vorzüglichen Kenner Lockes vor Jahren versichert, Shaftesbury habe Locke völlig mißverstanden. Aus äußern Gründen widerstehe ich der Versuchung, die Frage an dieser Stelle zu erörtern. Überhaupt böte das Verhältnis der beiden Philosophen Stoff genug für eine besondere Darstellung. Eine solche Abhandlung dürfte eine interessante Richtlinie finden in der Verfolgung des Begriffes der „innern Erfahrung“ nach seinem verschiedenen Inhalte und seiner verschiedenen Bedeutsamkeit bei Descartes, Locke und Shaftesbury.

den, die in der fortschreitenden Kultur, in dem fortschreitenden Einvernehmen zwischen Subjekt und Objekt einerseits und den sich bildenden Subjekten andererseits sich zunehmend entfalten und mit erhöhter Klarheit in das Bewußtsein treten.

Der Eifer, den wir in der philosophischen Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Sensualismus sich entwickeln sehen, und der sich insbesondere bei Shaftesbury bis zu einem leidenschaftlichen Tone steigert, wird völlig verständlich durch die erregenden Konsequenzen und Motive, die hier umschlossen waren. Durch den Sensualismus sah man den Naturalismus die Wegrichtung auf den Materialismus nehmen, auf die Vorstellung atomistischer Vereinzelung. Und damit sah man auch den Absolutismus philosophisch gerechtfertigt; denn war kein von innen Bestimmendes, Verbindendes gegeben, so mußte die einigende geistig-sittliche Gestaltung des Lebens notwendig als von irgendeinem Äußern ausgehend angesehen werden, sei es, daß man in dem absolut geltenden Willen des Königs oder in dem ebenso absolut geltenden geoffenbarten Worte die Form des Anfangs festsetzte. In beiden Fällen war die Lebensgestalt, die Form des Wahren, Guten, Schönen einem Absoluten preisgegeben. Dort war es die Willkür des Monarchen, der nicht nur das Geltende des sittlichen, sondern auch des religiösen Lebens bestimmte ganz in der Weise des alten Satzes *cujus regio, illius religio*; hier ging man von der Physik zurück zu einer absoluten Metaphysik und sah in der Offenbarung die Wirklichkeit höheren Sinnes sich begründen, die man sich in verschiedener Beziehung zu der Weltwirklichkeit denken mochte, oder die man als das letzten Endes einzig Reale erklärte. Es erhob sich also hier auf dem Boden der eben entstandenen modernen Naturwissenschaft aufs neue die alte Weltanschauung heteronomer Autorität, des politischen und religiösen Absolutismus. Der Zwang freilich verlor in demselben Maße sein Bedrückendes für das Denken, als man in ihm eine unumgängliche Notwendigkeit erkannte gegenüber einer Natur, in der man die Anlage nicht fand zur Begründung eines Zustandes des Friedens und der Gerechtigkeit oder der man die Eigenkraft der Erhebung zu sittlichen und religiösen Idealen absprach. Gelangte Hobbes, erschreckt durch die Erschütterungen, die der religiöse Fanatismus hervorgerufen hatte, über einen religiösen Indifferentismus zur staatlichen Intoleranz gegenüber der Religion, zu dem alle Rechte verschlingenden „Leviathan“ des Staats, so erklärt Locke den göttlichen Willen als das zuhöchst Bestimmende, als die Begründung wesenhafter Gestalt, und wir sahen, wie die himmlische Welt sich vor dem Philosophen schließlich in jenem einzigen Lichte erhob, daß die irdische Welt sich dagegen völlig verdunkelte,

daß alles Erdeninteresse und damit auch das eigene philosophische Bemühen in wesenloser Eitelkeit zusammensank. In der Beobachtung nächster, intimer Nähe, die ihm mehr zeigte, als in den „Werken“ gegeben war, sah Shaftesbury seinen Freund Locke unphilosophisch schwanken zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen als Bestimmungsgrund des Lebens und des Denkens.[1])

Das Natürliche und das Übernatürliche gelten für Locke nicht als durchaus unvergleichbar. Er erkennt einen Einklang zwischen dem aus der Natur sich ergebenden, mit der Vernunft erfaßbaren Sittengesetz und dem göttlichen Gebot; während jedoch bei Shaftesbury das göttliche Gebot sich durch seinen sittlichen Inhalt zu rechtfertigen hat, finden wir bei Locke das umgekehrte Verhältnis. Das göttliche Gebot ist ihm das Absolut-Erste. Immerhin waren also durch Locke der durch den Deismus vertretenen „natürlichen Religion“ Zugeständnisse gemacht. Diese rationale, natürliche Religion wird im allgemeinen auf Herbert von Cherburys (1581—1648) bekanntes Werk *Tractatus de veritate* (1624) zurückgeführt. Wir sehen uns hier einer Entfaltung jener stoischen Begriffe gegenüber, die eine natürliche Ursprünglichkeit und eine Gemeinsamkeit geistigen Wesens behaupten; zugleich läßt sich der Einfluß Montaignes erkennen. Ist auch Herbert nicht der Begründer des englischen Deismus, so zeigt sich doch dessen geistig-sittliche Gestalt bei ihm zuerst in deutlichen Umrissen. Der geschichtliche Tatbestand wird vielleicht am genauesten bezeichnet, wenn man sagt, daß die Geistesrichtung, die in dem englischen Deismus und seiner Lehre einer natürlichen Religion hervortrat, aus einem Zusammenwirken stoischer Naturbegriffe und neuplatonischer Naturstimmung mit Montaignes skeptischem Esprit entstanden ist. Fassen wir lediglich die „natürliche Theologie“ ins Auge, so sehen wir diese im wesent-

1) Wie es immer schon eine Naturwissenschaft gegeben hat, der es in erster Linie nicht darauf ankommt, das Wissen von der Natur zu vermehren und zu präzisieren, sondern den Offenbarungsglauben und sein Weltbild zu rechtfertigen, und die gleichzeitig aus ebendiesem religiösen Motiv unser tatsächliches Wissen von der Natur und unsere Fähigkeit zu einem solchen zu gelangen, möglichst gering veranschlagt, um dem Transzendenten den größten Raum zu geben und die Geneigtheit zum Glauben zu steigern, so sehen wir schon frühzeitig die Lehre des Sensualismus vorgetragen lediglich zu dem Zwecke, um den Supranaturalismus zu befestigen. Das erste Beispiel hierfür bietet wohl der numidische Rhetor Arnobius in seiner bald nach 300 verfaßten Apologie *Adversus nationes,* deren zweites Buch hier in Betracht kommt. Es ist im Interesse des Glaubens, den Kreis des Wissens, den Kreis unserer Welt nach Möglichkeit zu verengen, und wir kennen eine Skepsis, die auch den letzten Rest der Sinnenerkenntnis aufhebt, um die supranaturale Welt dem absichtsvoll eingeengten Gemüt als einzige Wirklichkeit erscheinen zu lassen. Man vgl. o. S. 302f.

lichen bei Cicero sich begründen, und sie gelangt, wie wir sahen, schon vor den Zeiten des Deismus bei Melanchthon zur Ausbildung. Bestimmend in der deistischen Religionsanschauung war von Anfang an das ethische Interesse, und so ward auch die „natürliche Religion“ als eine natürliche Ethik geschichtlich wirksam. In der Tat stellt die von hier ausgehende Bewegung vielleicht die stärkste und bedeutsamste sittliche Energie dar in dem Kulturleben des 18. Jahrhunderts. Shaftesbury wurde schon häufig als der hervorragendste Vertreter des durch den englischen Deismus ausgebildeten religiösen und ethischen Naturalismus bezeichnet. Es bedarf keiner Erinnerung, daß der Philosoph damit nicht charakterisiert sein kann.

Durch die zwischen Rationalismus und Sensualismus vermittelnden Vorstellungen Shaftesburys mögen wir uns an Begriffe und Gedankengänge in Leibnizens (1646—1716) Hauptwerk, den gegen Locke gerichteten „Nouveaux essais sur l’entendement humain“, erinnert fühlen, die aus bekannten Gründen erst 1765 ans Licht traten, also gerade in jener bedeutsamsten Dekade des Jahrhunderts, da unter der Wirkung englischer und nicht zum wenigsten Shaftesburyscher Ideen der große Umschwung in Deutschland sich vollzog oder doch zu vollziehen begann. Wir wissen, daß der deutsche Philosoph sich nicht nur bewundernd äußerte über Gestalt und Ideengehalt der Schriften Shaftesburys, sondern daß er auch seine Verwunderung ausdrückte über die eigene innere Verwandtschaft. Diese hat einen geschichtlichen Grund.[1] Es war, wie wir wissen, das eine große Bemühen Plotins, Natur und Geist, Sinnliches und Seelisches unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zu vereinigen, ihre Einheit in dem Metaphysischen zu begründen. Nachdem das Weltband der Theologie zersprungen war, und die neue Wissenschaft das Universum scheinbar hoffnungslos auseinanderklaffen sah, ward es darum der geschichtliche Beruf des Plotinismus, durch die Bilder und Begriffe seiner Metaphysik die Wege zur Einheit zu zeigen, die sich damit zugleich als Wege der Verständigung zwischen Rationalismus und Sensualismus erweisen mußten. Wir erinnern uns, daß Plotin den Geist als eine gestaltende Energie betrachtete, die von dem Metaphysischen aus absteigend in den verschiedenen Wesenheiten sich „geistartig“, „begriffsartig“, „samenartig“ bekundete.[2] Er vergleicht ihn dem Lichtstrahle, der von dem Mittelpunkte reinster Geistigkeit ausgehend an der Weltperipherie in der Finsternis formloser Materialität erlischt; Rhythmen, Harmonien sieht er gestaltend vom Intelligiblen durch das Geistige und das Seelische zum Sinnlichen sich bewegen, so

1) Vgl. o. S. 63. 2) Vgl. o. S. 221.

daß das Entsprechen des Sinnlichen und des Geistigen wie die Korrespondenz der Logoi, der Formen überhaupt, in einer metaphysisch prästabilierten Harmonie begründet erscheint; harmonierende geistige und sinnliche, innere und äußere Maße, eine innere und eine äußere Form der Weltgestalt in metaphysischer Identität. Nun haben wir bereits an einem früheren Orte[1]) die Umwandlung der Metaphysik Plotins in ein natürliches System als den philosophischen Prozeß bezeichnet, der sich in Shaftesbury vollzog. Damit ist überhaupt das Bedeutsamste über den „Naturalismus" des Philosophen ausgesprochen. Das Absteigen aus dem Metaphysischen, aus dem Gestaltet-Gestaltenden in das Sinnliche und das Formlos-Materielle war als ein Aufsteigen aus dem Stofflichen und Triebhaften in das Geistige und Intelligible, das Verdämmern des Bewußten in dem Unbewußten als ein Erwachen des Unbewußten in dem Bewußten zu begreifen.

Wir wissen, es waren nicht zum wenigsten sittlich-religiöse Motive, die den Charakter und den Gang des Streites zwischen Rationalismus und Sensualismus bestimmten. Die Rationalisten wollten eine Sittlichkeit und eine Religion, die gegenüber der Erkenntnis von dem Wesen der Natur und den von hier sich ergebenden Forderungen zu bestehen vermochte. Beschränkte sich schließlich ihr Interesse auf rein praktische Probleme der Sittlichkeit, so fühlten es die bedeutendsten Geister, die direkt oder indirekt an dieser Auseinandersetzung beteiligt waren, daß in dem Ausgleich des Gegensatzes auch der Weg sich zeigen müsse zu einem umfassenden Begreifen der religiösen und der sittlichen Fragen, der Weg zu einem Verständnis des Weltwesenhaften. Shaftesbury vermag Locke nicht als einen Philosophen wahren Sinnes anzuerkennen, weil er bei ihm die Begriffe des Wesenhaften sich verwirren sah, nicht des Wesens freilich in dem Sinne scholastischer Distinktionen. Die Begriffe des Wesens und des Wertes sind für Shaftesbury unzertrennbar. Ist ihm das Letzte die Form der Persönlichkeit, so ist sie für ihn auch das Erste, und dies zugleich in dem Sinne, daß seine Philosophie gänzlich durch die unabweisbaren Bedürfnisse der denkenden, sittlichen Persönlichkeit bestimmt ist. Wie er darum die Welt als Ort der Persönlichkeit und diese selbst in ihrem Sein und Streben umfassend nicht als wesenlos zu denken vermochte, so hätte er sich auch die „Substanz" nicht vorstellen können als ein selbständiges, unbeschränktes Sein, das folgerichtig nur die eine göttliche Substanz als denkbar läßt. Gegen den Cartesianismus und seine Konsequenz in dem Spinozismus kam ihm aus der uns bekannten aristo-

1) O. S. 245f.

telisch-stoisch-plotinischen dynamistischen, wir mögen auch sagen energetischen Begriffstradition, unter der Einwirkung des Bildes der werdenden Welt die erleuchtende Idee, daß nicht von einem unabhängigen Sein, sondern von einem ursprünglichen Tun, einem unabhängigen Wirken zu reden sei. Der Logos war „das Tätige". Und so erschien ihm die Substanz als eine „Natur" in dem Sinne einer wirkenden Kraft, als ein Gestaltendes, ein tätig in sich selbst sich Zusammenfassendes, das in der Mannigfaltigkeit der „Naturen", der wirkenden Entelechien, eben diese Wesensart manifestiert. Wird aber die Weltsubstanz als ein tätig in sich selbst sich Zusammenfassendes gedacht, so ist nicht die „Weltnatur" als solche die Weltrealität; diese tritt vielmehr eben dort in Erscheinung, wo wir jene in sich selbst sich zusammenfassen sehen, in den Individuen; nicht das Allgemeine als ein über den Besonderheiten Schwebendes ist das Wesenhafte, sondern einzig in den Formen der Besonderheit wird jenes zu einem Wirklichen. Und zugleich erinnern wir uns, daß die Individualformen in dieser Weltanschauung nicht als Abzüge, als Teile des Allgemeinen gelten, sondern daß das Ganze in dem Besonderen jeweils als gegenwärtig gedacht ist. Wandte sich Shaftesbury in seinem Kampfe gegen den Sensualismus vor allem gegen dessen praktisch wirksame absolutistische Konsequenzen, so begegnete er hier dem in der cartesisch-spinozistischen Denkrichtung enthaltenen pantheistischen Absolutismus, um den Individualismus in dem Metaphysischen zu begründen, aus dem Metaphysischen zu rechtfertigen. Wir sprachen von dem germanischen Gefühlspantheismus[1]), und es ist uns längst deutlich geworden, daß dieser mit innerer Notwendigkeit in dem metaphysischen Individualismus sich vollenden muß. Setzte Shaftesbury dem Begriff des Seins den der Kraft, des Tuns und der mechanistischen Naturvorstellung die Idee des von innen bestimmten Lebens entgegen, so befand sich Leibniz an seiner Seite, er erhob sich jedoch über diesen, indem er den Dynamismus konsequent hinter sich zurückließ und sich zu einer Philosophie des Aktivismus, zu einer Persönlichkeitsphilosophie erhob.[2])

Es sind nunmehr alle einzelnen geschichtlichen Elemente hervorgehoben worden, die wir uns in ihrer Zusammenwirkung zu vergegenwärtigen haben, um zu einem Verständnis dessen zu gelangen, was als der Naturalismus Shaftesburys bezeichnet werden mag. Es konnte verwirrend wirken, daß wir sowohl von dem Rationalismus als von einem „Naturalismus" sprachen, wie auch zugleich der Ausdruck da angewandt wurde, wo wir von „Idealismus" zu reden gewohnt sind. Die erste Gleichsetzung er-

---

1) Vgl. o. S. 294. 2) Vgl. o. S. 93f.

klärte sich geschichtlich aus dem Vorgang der Stoa, und die zweite ergab sich aus der ersten, indem der Begriff des Rationalismus in den des Idealismus überging. Da aber schon die Stoa mit „Natur" das Gegenteil dessen bezeichnete, was im gewöhnlichen Sinne als „Natur" zu gelten pflegt, und da durch den Idealismus eben dieses in einem vertieften Sinne noch weiter hervorgehoben wird in seiner metaphysischen und praktischen Bedeutung, erscheint die letzte Gleichsetzung als eine erzwungene Vereinigung äußerster Gegensätze. Gleichwohl halten wir auch diese letzte Gleichsetzung von Naturalismus und Idealismus aufrecht, und von dem Orte ihrer Begründung aus dürfte die Möglichkeit oder auch die Tatsache eines bedeutsamen Fortschrittes sichtbar werden.

Das Erlebnis der Metaphysik Plotins war für Shaftesbury das fruchtbare geistige Ereignis. Voraussetzung dieses Erlebnisses war einerseits eine starke Gefühlsbetontheit seines Wesens zusammen mit dem teils aus der stoischen, teils aus der christlich-germanischen Art zu erklärenden sittlichen Ernst, Personalgefühl und Tätigkeitsdrang, andererseits die Vorstellung der werdenden Welt, die nicht allein verstärkend zurückwirkte auf den schon in der Naturanlage gegebenen und durch die philosophische Erziehung weiterhin erhöhten Drang zur Tätigkeit, sondern durch die eben die Tätigkeit als der Inhalt des Substanzbegriffes notwendig gegeben war. Tätigkeit ist das Wesen der werdenden Welt. Wir mögen auch die Begriffe umsetzen und sagen, das Bedeutsam-Erste der werdenden Welt ist wesenhafte Tätigkeit. Die Erkenntnis aber, was als wesenhafte Tätigkeit anzusehen sei, war die Frucht des Erlebnisses. Der Philosoph erlebte sich in dem Einen. Wesenhafte Tätigkeit ist Zusammenfassung seiner selbst. Wir sprachen von ihr auch als von dem Formdrang der Welt; Form in dem Sinne dieser Weltanschauung ist das in sich selbst sich Zusammenfassende. Plotin sieht ein Formendes, ein Wesen-Erzeugendes gleicherweise wirksam von letzter metaphysischer Höhe, von der intensivsten Geistigkeit, der reinen Wesenhaftigkeit bis zu der Grenze des gestaltlosen, zerflossenen Nichts. Und nun setzt diese Welt für Shaftesbury sich in Bewegung; die stoische Bezeichnung des Formenden, des Logos als des „Tätigen" gewinnt mit einem einen bedeutsam notwendigen Sinn, und in der ganzen Breite der Lebensbewegung, von der dumpfen Tiefe der untermenschlichen Natur bis zu dem höchsten Geistesmühen in Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft und Philosophie, überall gewahrt er dunkler, bewußter einen Drang der Selbstzusammenfassung, der Form. Es ist ein allmähliches Erwachen, Zusichselberkommen der Welt, ein Emporsteigen des Bewußtseins aus dem schwellenden Grunde des Unbewußten. Das letzte ist die Geburt des Selbst, die Entbindung der lebendigen Seele

aus der kreißenden Welt. Die Mauer zwischen Natur und Geist existiert in der Wirklichkeit gar nicht; denn die Stelle kann nicht aufgefunden werden, von der sich sagen ließe, hier ende das Wirken der Natur und ein radikal Neues beginne. Als ob der Mensch sich selbst entwurzeln könnte aus dem Boden, der ihn erzeugt, um nun selbstherrlich zu dekretieren, er wolle fürderhin nach seinem Wesen und Wirken nicht mehr als Naturgeschöpf angesehen sein. Er vermöchte dies nur zu vollbringen, wenn ihm ein archimedischer Punkt gegeben wäre; dieser Punkt aber müßte selbstverständlich völlig außerhalb des Naturzusammenhangs, außerhalb der Welt liegen. Und dann müßte auch Art und Produkt der Tätigkeit auf dem neuen Stande die Zeichen eines radikal Neuen an sich tragen. Es sind aber ganz offenbar auch die edelste Blüte der Sittlichkeit und die reifste Frucht des Denkens oder des künstlerischen Genius Hervorbringungen der Natur und zeigen die gleichen Lineamente des einen wesenhaften Dranges. Mag immerhin von einer „neuen Stufe der Wirklichkeit" gesprochen werden, die in dem Geistesleben erreicht sei, und von der besonderen „Tiefe", die sich in ihm eröffne. Wir hören nicht nur das „neu", sondern beachten auch das Bild der „Stufe". Wir begreifen aber das Emporsteigen des Lebens als zunehmende Intensität des wesenhaften Dranges der Natur, des Triebes, aus einem quellenden Mittelpunkte in sich selbst sich zusammenzufassen. Und eben weil dies der Drang der Weltsubstanz, der Weltnatur ist, wird die zunehmende Intensität der wesenhaften Tätigkeit auch gleichzeitig als Extensität, als Tiefe des Weltblickes sich bewähren. Wir begreifen eine stets umfassendere Welt in dem bewußteren Begreifen unserer selbst. Wir schauen an unendlichen, verdämmernden Reihen entlang, als deren letztes, höchstes Glied wir uns fühlen, und indem die Weltfülle, der Weltsinn einströmt in das stärker sich bewegende, tiefer sich ergreifende Selbst, fühlen wir uns zusammen mit allen Gestalten des Lebens umschlossen von der einen Natur, dem einen Gesetz, der einen Form. Sinn und Ziel der „Tiefe", die das Geistesleben uns eröffnet, ist das schöpferische Erlebnis der Einheit, der Einheit des Lebens, der Natur. Es führt also die tiefere Selbsterkenntnis zu tieferer Wesenserkenntnis, weil die Form des Selbst die Grundform der Weltnatur ist. In der Intuition vornehmlich wird die Form des Selbst als Medium der Erkenntnis wirksam, so daß gesagt werden mag, die Wesenserkenntnis, der Wesensbegriff gründe sich auf die Intuition. Und zugleich erscheint uns hier aufs neue das mystische Symbol des Eros. In dem Eros wird die Intuition zum Affekt, und die Frage, wie und warum das überhaupt geschehen könne, wie der Wert aus dem Gleichgültigen sich gebar, zeigt auf jene letzte Tiefe, in die das religiöse Gefühl sich ver-

senkt. Der Eros ist die Liebe zur Form, das Verlangen nach dem Weltwesenhaften, das wir wohl jetzt das Wahre, dann das Gute oder auch das Schöne nennen. Wird bei dem Wahren und dem Guten an das Geistbestimmte gedacht, so erscheint dem naiven Standpunkt das Schöne als durchaus in dem „Natürlichen", dem Sinnlich-Konkreten heimisch. Es wird aber auch die kritische Überlegung zu der Einsicht geführt, daß das Ideal-Wesenhafte nicht in einer Teilwelt, sondern in dem Universum des Lebens sich begründet, aus dem es durch Vernunft, Wille und Gefühl in verschiedener Art gewonnen wird. Nun unterscheidet sich aber die Intuition von der Überlegung, daß in ihr das ganze lebendige Wesen des Menschen sich bewegt. Der Eros in seinem tiefsten Sinne ist die sich selbst in ihrer Totalität erlebende, erhebende Seele, und so verwandelt sich für ihn das Universum des Lebens in seine Totalität. Es ist nur ein Wesenhaftes.

Von einer eigentümlichen „Tiefe" des Geisteslebens wird auch gesprochen, weil hier als aus einem schöpferischen Grunde durch die seelische Aktivität fortdauernd neue Werte, neue Erkenntnisse emporgehoben werden, weil die Seele fortdauernd neue Fähigkeiten, neue Organe entwickelt in dem organischen Wachstum der Geisteswelt. Nun erweist sich aber gerade hier mit völligster Deutlichkeit die Weise des Geistes als die Art der Natur. Wir mögen statt von einer werdenden auch von einer sich entwickelnden Welt reden. Mit dieser Vorstellung ist der Gedanke der Evolution und Anpassung ohne weiteres gegeben, und so sehen wir auch diesen in dem Denken wirksam, lange ehe er in der wissenschaftlichen Theorie sich präzisiert. So auch bei Shaftesbury. Gegen das landläufige Denken, das seine Antriebe von außen erhält und in fremden Vehikeln sich bewegt, werden wir es stets als das Eigentümliche des aus schöpferischer Lebensstimmung hervorgehenden Selbstdenkens, der eigenwüchsigen Weltanschauung finden, daß das Nahe und das Ferne, das voll Entfaltete und das Keimende, das Bewußte und das Unbewußte an Motiven sich gegenseitig durchaus bedingt. Die Vorstellung der werdenden Welt verlangt ein Werdendes; dies Werdende ist der Geist mit seinen immanenten Idealen. Es besteht das Wesen einer werdenden Welt notwendig in Bewegung, in Tätigkeit, und der Geist ist das eigentümliche Produkt dieser Weltbewegung, dieser Tätigkeit. An der Grenze von Metaphysik und Erfahrung lassen sich nach der Anschauung Shaftesburys individuelle Antriebe, besondere „Naturen" feststellen, die nach Maßgabe ihres Gesetzes auf die Gegebenheiten der Umwelt reagieren und so eine Mannigfaltigkeit von Gestalten zur Entfaltung bringen, und zugleich tritt in der Bewegung, durch die Tätigkeit innerhalb der besondern Seinsbedingungen das Eigentümliche der Individualgestalt in zunehmender Ausprägung hervor.

Eine Änderung in den jeweiligen Lebensbedingungen wird stets modifizierend zurückwirken auf die besondere Gestalt des Organismus, auf die Entwickelungsrichtung einer Gattung. Es ist aber die Technik der Natur ganz offenbar darauf gewandt, die Tätigkeit schlechthin steigend in Selbsttätigkeit zu verwandeln, ein in sich selbst sich Zusammenfassendes hervorzubringen. Zunehmend sehen wir die Lebewesen sich emanzipieren von der mütterlichen Erde, in wachsender Freiheit aus dem eigenen Mittelpunkte bestimmt. An Beispielen aus der Tierwelt erläutert der Philosoph das allgemeine Gesetz, nach dem aus der verschiedenen Kräfteverteilung, aus der durch die besonderen Bedingungen der Tätigkeit sich ergebenden Kraftsteigerung die unterschiedenen Arten der animalischen Ökonomien hervorgehen. Um aber eine fortschreitende Emanzipierung von der Erde und den nächsten Notwendigkeiten, um eine erhöhte Selbsttätigkeit und Selbständigkeit der Lebewesen zu erzielen, muß die Natur das individuelle Kraftzentrum zunehmend verstärken, es erhöht sich die relative Größe des Gehirns, immer freier bestimmend tritt ein Mittelpunkt hervor, in dem schließlich die zwischen Subjekt und Objekt wirkenden und gegenwirkenden Kräfte in Gedanken und Empfindungen sich selbst gegenständlich werden. Es ist aber das Gehirn ein „großer Verzehrer“. Steigend verlieren sich Kräfte, Organe und Instinkte, die wir als Vorzüge der verschiedenen Tiergattungen bewundern, und zugleich muß diese Schwächung zu der weitern Verstärkung und Verfeinerung des Gehirns beitragen; denn der Mensch, der aus dieser Entwickelung hervorgeht, ist genötigt, der Gewalttätigkeit der stärkeren Geschöpfe durch List zu begegnen und seine Existenz in erhöhtem Maße auf Kunst und Überlegung zu gründen. Wie der Geist an sich als das notwendige Resultat der Bewegung des Naturwesens erscheint, so sieht Shaftesbury zugleich mit den unterschiedenen Gattungen der Tiere und Pflanzen, den Tendenzen äußerer Gestalt, die verschiedenen Temperamente und geistigen Bestimmtheiten mit der Nötigung eines Naturgesetzes aus ebendenselben elementaren Bedingungen erwachsen. Man erinnere sich etwa, wie er sich bemüht, einen Zusammenhang zwischen den besonderen Naturgegebenheiten des alten Nillandes und der Geistesart seiner Menschen zu erkennen. Shaftesbury war sich aber nicht nur klar geworden über die gesetzlichen Zusammenhänge zwischen der natürlichen Umwelt und der Gemütsart; in dem Geistesleben selbst sieht er die umfassenden Naturgesetze wirksam. Es wird die individuelle geistig-sittliche Ökonomie sich weiterhin an den geistig-sittlichen Seinsbedingungen entfalten. Dem besonderen Triebe mögen verschiedene Richtungen gegeben werden, wobei freilich die individuelle Natur als das Determinierende verbleibt. Und so sehen wir von hier aus

Shaftesburys Forderung einer radikalen Bestimmung in der Erziehung durch die Gefühls-, die Geschmacksbildung und seine Erkenntnis von der Wichtigkeit der Gewöhnung in dem Kreise des sittlichen Lebens mit dem bewußt-unbewußt wirksamen Gedanken der Evolution und Anpassung wie mit dem Naturbegriff überhaupt zu einer einheitlichen Grundanschauung sich zusammenschließen.

In der einen, werdenden Welt entfalten sich die sinnlichen und die geistigen Gestalten gleicherweise aus dem einen Grunde und nach dem gleichen Gesetze. Es ist jeweils ein besonderes Gesetz, nach dem die Lebewesen angetreten und das im Zusammenwirken mit den Weltelementen sich bildet. Shaftesbury beobachtet ein Wirken und Gegenwirken von Gesetzen, von „Naturen", und wie das Schöne und Tüchtige dort in Erscheinung tritt, wo die Individualnatur die Elemente der Umwelt organisch in sich aufnimmt und in kräftigem Wuchse ihre innere Form entfaltet, ihr Eigentümliches zur Darstellung bringt, so entsteht das Kranke und Häßliche da, wo „Naturen" sich mengen, wo die Individualnatur sich nicht in reiner Stärke behauptet. Wie es nun in der Macht des Menschen liegt, dem Naturtrieb der Anpassung in den vegetabilischen und animalischen Organismen durch künstliche Spannung der äußern Bedingungen eine bestimmte Richtung zu geben, und wie es ihm gelingt, durch Pfropfreis und Kreuzung, durch die Wirksamkeit einer hinzugebrachten „Natur", die ursprüngliche Natur anscheinend gänzlich zu verwandeln, so ist es für Shaftesbury auch mehr als ein sprachliches Bild, wenn von der Gewohnheit als von einer „zweiten Natur" gesprochen wird. Nur durch den Impuls einer solchen zweiten Natur vermag eine radikale Änderung in dem Wesen des Menschen hervorgebracht zu werden, und wir sahen, daß diese Einsicht grundbestimmend ward in der Bildung seiner Philosophie. Erhält die Erziehung von hier die wichtigste Anweisung, so gewahrt Shaftesbury hier ebenso die Möglichkeit einer gefährlichsten Bedrohung des Sittlichen.

Die werdende Welt zeigt das Ideal, das Göttliche auf dem Wege der Entfaltung. – Die Natur- und Geistesgeschichte muß gleicherweise als die Geschichte des sich entfaltenden Gottes, des sich entfaltenden Weltwesenhaften angesehen werden. Nun fand Shaftesbury diese Entwickelung schwer gehemmt durch einen verhängnisvollen Konflikt. Das Individuum erwächst innerhalb bestimmter staatlicher und religiöser Formen. Es mag aber ein korrupter Staat und eine korrupte Religion sein, die dem einzelnen von seinem ersten Erwachen an in dem Gewande absoluter Autorität entgegentreten. Aller nur denkbarer Schimmer der Macht und Heiligkeit mag in blendender Stärke sich hier zusammenfassen, und der Mensch

bleibt ein staunendes Kind. Fühlt er aber einen Widerstreit mit seinen natürlichen Impulsen, so mißtraut er der inneren Stimme, und in langer Gewöhnung, in langer „Anpassung“ wird wohl ein gänzlich Naturfremdes in ihm zu der Macht einer zweiten Natur, die zuweilen in fanatischer Leidenschaft das Perverse verrät. Die Schwäche des Menschen wird für den unnatürlichen Staat und die unnatürliche Religion zur Stärke. In dem Drange der Selbsterhaltung organisieren sie die niedersten Instinkte, erheben sie Selbstsucht und Feigheit zu einer die Gemüter bestimmenden Macht. Es wird aber die Wirkung der unnatürlichen Religion um so verderblicher sein, insofern sie ihre Begriffe auf einen absoluten Gott zurückführt, für den Liebe und Verehrung gefordert wird, so daß diese Begriffe selbst in den tiefsten Affekten des Gemüts als ein Bestimmendes sich befestigen. Die Entartung muß notwendig sich vollenden, wo Staat und Kirche sich verbünden, um eine unnatürliche Norm zur Geltung zu bringen und in Dauer zu erhalten.

Es mögen für diesen Zusammenhang einige Aussprüche Shaftesburys in ihrem Wortlaut[1]) angeführt sein: „Sense of Right and Wrong ... being as natural to us as natural Affection itself, and being a first Principle in our Constitution and Make; there is no speculative Opinion, Persuasion or Belief, which is capable immediately or directly to exclude or destroy it. That which is of original and pure Nature, nothing beside contrary Habit and Custom (a second Nature) is able to displace. And this Affection being an original one of earliest rise in the Soul or affectionate Part; nothing beside contrary Affection, by frequent check and controul, can operate upon it, so as either to diminish it in part or destroy it in the whole.“ Die Korruption des naturimmanenten Sinnes für Recht und Unrecht und die Kreierung eines irren Sinnes für Gut und Böse „can proceed only from the Force of Custom and Education in opposition to Nature; as may be noted in those Countrys where, according to Custom or politic Institution, certain Actions naturally foul and odious are repeatedly viewed with Applause and Honour ascribed to them.“ In dem Verstandesmäßigen kann eine solche Kraft, die die ursprünglichen Naturimpulse zu überwältigen vermag, nicht erstehen. Durch den Unglauben, den Atheismus an sich ist darum auch der Bestand der Sittlichkeit keineswegs in der Weise gefährdet, wie es gemeinhin angenommen wird. Der ursprüngliche Sinn für die elementaren Lebenswerte wird durch ihn nicht angetastet; es ist nichts in ihm, von dem aus das Menschliche, das Natürliche in ein Unmenschlich-Unnatürliches, in ein Bestialisches verkehrt werden

1) II, 44ff.

könnte. Die geschichtliche Prüfung muß mit Notwendigkeit zu der Erkenntnis führen, daß die gemütverwirrenden, naturverkehrenden Energien vor allem in staatlichen und kirchlichen Institutionen, in nationalen und religiösen Bräuchen und Ermunterungen ihren Ausgang nehmen.[1]) Jedenfalls steht das eine fest, „that by means of corrupt Religion, or Superstition, many things the most horridly unnatural and inhuman, come to be received as excellent, good, and laudable in themselves. Nor is this a wonder. For where-ever any thing, in its nature odious and abominable, is by Religion advanced, as the supposed Will or Pleasure of a supreme Deity; if in the eye of the Believer it appears not indeed in any respect the less ill or odious on this account; then must the Deity of necessity bear the blame, and be considered as a Being naturally ill and odious, however courted, and sollicited, thro Mistrust and Fear. But this is what Religion, in the main, forbids us to imagine. It everywhere prescribes Esteem and Honour in company with Worship and Adoration. Whensoever therefore it teaches the Love and Admiration of a Deity, who has any apparent Character of Ill; it teaches at the same time a Love and Admiration of that Ill, and causes that to be taken for good and amiable, which is in it-self horrid and detestable.... If there be a Religion which teaches the Adoration and Love of a God, whose Character it is to be captious, and of high resentment, subject to Wrath and Anger, furious, revengeful; and revenging himself, when offended, on others than those that gave the offence: and if there be added to the Character of this God a fraudulent Disposition, encouraging Deceit and Treachery amongst Men; favourable to a few, tho for slight causes, and cruel to the rest: 'tis evident that such a Religion as this being strongly enforced, must of necessity raise even an Approbation and Respect towards the Vices of this kind, and breed a sutable Disposition, a capricious, partial, revengeful, and deceitful Temper. For even Irregularitys and Enormitys of a heinous kind must in many cases appear illustrious to one, who considers them in a Being admired and contemplated with the highest Honour and Veneration." Für einen gesunden, natürlichen Sinn ist diese Logik lückenlos, der Schluß zwingend. Hypothetisch beginnt Shaftesbury: „Wenn es eine Religion gäbe" — und zugleich ist kein Zweifel, daß von der jüdisch-christlichen Religion die Rede ist, insofern der Rachegott des alten Bundes zu ihrem Bestande gehört. Der Glaube an eine solche Gottheit, die zu List und Betrug auffordert, die eine Anzahl von Menschen begünstigt und die anderen zertritt, die eine „Rache" verkündigt und durchführt gegen Men-

1) Vgl. o. S. 370ff.

schen, die in keiner Weise an dem „gerächten“ Verschulden teilgenommen und die selbst der Kinder in Mutterleibe nicht verschont, muß mit zwingender Notwendigkeit die Naturimpulse verwirren. Eine solche Gottheit steht außerhalb aller natürlich-sittlichen Begriffe. Wo immer dieser Gott lebendig ward in der Geschichte, schuf er Greuel und Verwüstung. Allerdings, wir kennen den Ausspruch dieses Gottes: „Die Rache ist mein!“ — aber die Begriffe verwirren sich nur um so mehr, wenn wir den tötenden Haß der Rache als ein spezifisch göttliches Privilegium verkündigt sehen.[1]) Zudem bedarf der Rachegott jeweils der Racheträger, die sein Gebot vollstrecken, und es wurde oben bereits gesagt, daß wir mit den Auserwählten, den übernatürlich Bewegten nicht zu rechten vermögen auf Grund des natürlichen Gefühls, der natürlichen Vernunft. So schritt Cromwell als Racheträger des alttestamentlichen Gottes über die irische Insel. „Christ“ und „Antichrist“, der wahre und der falsche Gott, traten gegeneinander; Shaftesbury aber sah ein Zerwürfnis zwischen dem Gotte der Offenbarung, der sich hier feindlich in sich selber spaltete, und dem Gotte der Welt, der sich in allen Menschen gleicherweise bekundet. Zu einer Zeit der Verwirrung in den letzten Fragen der menschlichen Existenz ergriff er es darum als seine Aufgabe, auf den Sinn und die Bedeutung der Natur hinzuweisen, auf Wesen und Walten der innerweltlichen Gottheit. Es mußten die Bedingungen geschaffen werden, damit die Natur als Begründung des Wahren, Guten, Schönen, als der Grund der menschlichen und der göttlichen Dinge klar hervortrat und sich in voller Wirksamkeit entfaltete. War durch Erziehung und Gewöhnung, durch Anpassung an falsche Normen das Entartete, das Widernatürliche zustande gekommen, so mußte auf demselben Wege das Gesetz der Natur wiederhergestellt werden.

Man mag zu dem Begriffe des geistigen Wesens und der sittlichen Aufgabe auf drei Wegen vorzudringen suchen. Entweder geht man von einer übernatürlich begründeten, autoritativ gegebenen höheren Ordnung

---

1) Es mag entgegnet werden, daß hier durch ein menschliches Wort ein besonderes göttliches Walten angezeigt werde, in dem selbstverständlich nichts von jener leidenschaftlichen Regung enthalten sein könne, auf die für uns der Begriff zunächst hinweist; es handle sich lediglich um die Auswirkung der göttlichen Gerechtigkeit, die auch ohne die Folge unserer Einsicht und ohne die Billigung unseres Gefühls als solche anerkannt werden müsse, da sie über alles Menschliche an Kräften und Begriffen erhaben sei. Es erhielte dann freilich diese göttliche Erhabenheit den Sinn, daß hier an ein Wesen zu denken sei, das der irgendwie entstandenen Ökonomie menschlicher Gefühle und Begriffe absolut gegenübersteht und das darum in seinem Willensgange die Grundgesetze der Sittlichkeit und der Humanität zu mißachten berechtigt ist.

oder von einem konstruierten idealen Geistesstande aus und vergleicht hiermit den vorgefundenen „Naturstand“, während man in der dritten Weise das Geisteswesen aus dem Naturwesen, genauer als ein Naturwesen zu erkennen und auf induktivem Wege zu den einzelnen Begriffen und Werten des geistig-sittlichen Lebens zu gelangen sucht. Die zweite Art wird sich von der dritten in den meisten Fällen nur methodisch unterscheiden, solange ein Supranaturales als bestimmender Faktor außer Betracht bleibt, während sie nach dem Maße der Anerkennung dieses in die erste übergeht. Sie wird dann lediglich das Positiv-Autoritative der ersten philosophisch zu begründen suchen. Es mag auch gesagt werden, die erste Erklärungsweise gehe von der Behauptung aus, daß der Mensch nach seinem geistig-sittlichen Wesen gänzlich der Naturordnung entnommen sei und als Glied einer unsichtbaren höheren Ordnung betrachtet werden müsse, die dritte hingegen erkenne die Natur als ein Allumfassendes an und finde darum auch in ihr Sinn und Sollen des Menschlichen, während die zweite Erklärungsweise in verschiedenem Sinne den Raum erfülle zwischen der ersten und dritten.

Wollte Shaftesbury zu Begriffen des Geistes und Forderungen der Sittlichkeit gelangen, so gab es für ihn keinen anderen Weg als den von dem Naturverständnis aus. Wo anders, fragt der Philosoph, könnte denn eine Norm des Sittlichen gefunden werden als in der Natur? Wir müssen den natürlichen Zustand der Geschöpfe beachten und des Menschen selbst, insofern er nicht durch eine unrichtige Erziehung, eine falsche Gewöhnung verdorben ist. Wenn wir jedoch auf den Grund dessen, was in dieser Weltanschauung als „Natur“ bezeichnet wird, zu dringen versuchen, finden wir, daß das Werden damit gemeint ist, die Wirklichkeit als ein Werdendes. Ist aber die Natur das Werden, so ist der Geist das Werdende, die Gestalten des Geistes sind das Wirklich-Wirkliche, und mit dem Geiste ist notwendig auch das Sittliche ein Werdendes. Die innere Form der Natur gelangt in dem Geiste zu sich selber, und dem Willen gegenüber verwandelt sich ihr Sein in ein Sollen. Ein anderes Sollen als das aus der Gestalt des Seins Erschlossene gibt es nicht; die Pflicht wird einzig aus dem Wesen erkannt. Es ist ein Bewußtwerden des Seins als eines Verpflichtenden. In der Pflicht hat sich die Natur auf das Gesetz ihres Lebens als auf das Verpflichtende ihres Wesens besonnen. Die Erkenntnis der Pflicht wird also gewonnen, indem der einzelne von den Notwendigkeiten seiner nächsten Lage und Erfahrung zu allgemeinen Notwendigkeiten, zu den Notwendigkeiten des Weltzusammenhanges besinnend sich erhebt; und zugleich ist deutlich, daß es sich bei dieser Besinnung nicht um einen Akt der „Natur“ schlechthin handeln kann, sondern daß hier

vielmehr an den Geistimpuls der Natur, an eine Bewegung der idealen Natur zu denken ist. Die Besinnung verlangt ein sich besinnendes Individuum, das Gesetz aber muß seinem letzten Wesen nach notwendig als ein Überindividuell-Allgemeines gedacht werden. Wir mögen auch sagen, die Selbstbesinnung, aus der die Pflicht sich ergebe, sei die Bewegung des Individualgesetzes in der Richtung des Weltgesetzes. Als Pflicht erschiene dann der jeweilige Einklang zwischen den beiden Gesetzen in dem Prozesse dieser Bewegung. Es ist also nicht so, daß in der Pflicht das Besondere durch ein Allgemeines verschlungen würde. Wir fanden, daß die Lebewesen nach einem bestimmten Gesetze „angetreten" seien, und die immanente Logik dieser Weltanschauung führte uns zu dem Schlusse, daß Wesen und Wert der Welt nicht aus dem Allgemeinen, sondern einzig aus der Bewegung der Einzelformen stamme. Ist aber dem so, dann kann eine allgemein geltende Pflicht nur das eine Gebot zum Inhalt haben: Bringe das Gesetz deines Wesens, bringe dein Eigentümlichstes in der höchsten Vollkommenheit deiner Kraft zur Darstellung. Wir werden aber auf den Weg der Vollkommenheit, auf den Weg aus der Enge in die Weite durch einen ursprünglichen Naturimpuls gewiesen. — Man mag auch von den verschiedenen Höhenlagen des geistig-sittlichen Aufstieges reden, auf denen jeweils ein anderer Pflichtbegriff erscheine. Es wird mit der anderen Höhe stets auch die Lebensstimmung eine andere sein; in anderer Weise begegnen sich Seele und Welt, treten die Affekte gegeneinander. Was sich gleich bleibt, ist die Forderung einer zentralbestimmten Harmonie, so daß wir auch kurz sagen mögen: Pflicht ist Form.

Die Überzeugung, daß durch die Selbstbesinnung das Sein als ein Zusammensein, als ein In-Beziehung-Stehen erkannt werde, ist als eine der Säulen dieser Philosophie anzusehen. Den Fortschritt von der untermenschlichen Natur zu der menschlichen, von der „Natur" zu dem Geiste, begriffen wir als einen Fortschritt von dem Isolierten, dem Zufälligen zu dem Zusammenhange des Gesetzes, von äußeren zu inneren Notwendigkeiten. Es hat aber dieses Weiterschreiten von äußeren zu inneren Notwendigkeiten eben den Akt der Selbstbesinnung zur Voraussetzung. In dem Geiste wird die Natur sich selbst zum Gegenstande, so daß der Geist auch als reflektierende Natur betrachtet werden mag. Shaftesbury stellt in der Natur des Menschen einen egoistischen und einen sozialen Affekt fest, und er bezeichnet den sozialen als den im eigentlichen Sinne „natürlichen" Affekt. Der Wesensdrang der Natur ist auf den Zusammenschluß der Individuen in stets umfassenderen Einheiten, auf immer umfassendere Zusammenhänge gerichtet. Wird von der Natur gesagt, daß sie aus der

Vereinzelung zu dem Allgemeinen, zu dem umfassenderen Gesetze strebe, so scheint es, als ob sich diese Feststellung decke mit jener anderen, daß die Natur als das Werden und der Geist als das Werdende zu betrachten sei. Wir bezeichneten den egoistischen und den sozialen Affekt auch schon als Drang der Selbstbehauptung und Impuls der Selbstverleugnung, und es ward uns zugleich deutlich, daß die Selbstverleugnung zu dem Wesen des Geistes gehört. Wurde andererseits davon gesprochen, daß der Wesensdrang sich als Selbstzusammenfassung charakterisiere, so liegt hier kein Widerspruch vor; denn die Bejahung hat, wie wir sahen, die Verneinung zur Voraussetzung, und wir fanden die Richtung auf diese Bejahung, auf das Geistwesentliche urgegeben, in welcher Dunkelheit auch nur immer gedacht. In den sich verstärkenden „Mittelpunkten" des Lebens erwacht die Reflexion über die eigentümliche Lebensrichtung zu immer hellerem Bewußtsein. Fassen sich für Shaftesbury alle sittlichen Forderungen in dem einen Gebot des naturgemäßen Lebens zusammen, so ist die Meinung völlig deutlich. In der Natur erkennt der Philosoph die Evolution des Geistes, des Göttlichen, und indem die Individuen das wesenhafte Naturstreben sich bewußt aneignen, entsteht die Sittlichkeit, die darum auch als verinnerlichte Sinnlichkeit bezeichnet werden konnte. Shaftesbury erhebt die Anklage gegen die Menschen, und es mögen sich die modernen Pragmatisten[1]) hierbei getroffen fühlen, sie untersuchten wohl, was dem menschlichen Streben gut und förderlich sei, aber nicht, was für ein Streben gut und förderlich sei; sie suchten, was dem Vorteil, der Politik, der Mode angemessen sei, aber sie dächten nicht daran, zu untersuchen, was der Natur angemessen ist. Und eben weil für Shaftesbury die Erkenntnis des Naturgemäßen an erster Stelle steht, betont er immer und immer wieder die Notwendigkeit der Selbsterforschung, die sich auf ihrem Gange leiten läßt durch eine vergleichende Beobachtung der Impulse und Gestalten der untermenschlichen Natur, sowie der wesenhaften Formen menschlichen Strebens in Kunst und Leben. Wir sprachen von dem tragischen Konflikt, der gefunden werden müsse auf einem solchen Hinabstieg in die Tiefe der Natur. Die individuelle Lebenszusammenfassung ist ganz offenbar das Ziel der Natur, und doch scheint sie die Individuen nicht zu kennen. Das Einzelwesen wird der Gattung geopfert, und aus dem Opfer der niederen Gattungen erbauen sich die höheren. Shaftesbury zeigt, wie die Einzelorganismen und die Gattungen jeweils in Bau und Wesensart deutlich die Beziehung auf eine andere Ordnung erkennen lassen, deren Erhaltung sie durch Leben und Tod dienen. Das Werden, die Natur, be-

1) Vgl. o. S. 294f.

steht ganz offenbar durch das Sterben. Wir mögen nun die „Interesselosigkeit“, das Selbstvergessen und die Beglückung des ästhetischen Zustandes als ein Sterben und Werden begreifen, wie auch die Erhebung zu dem Einen sich als ein Aufstieg erweist durch das Sterben zu dem Werden, zu der Einheit mit der Natur. Fanden wir doch, daß das Leben von innen geschaut als Tragödie in dem Sinne ihrer Bejahung erscheine. Verneinung — Bejahung, Selbstverleugnung — Selbstbehauptung, Sterben — Werden: klar stand vor dem Philosophen die Erkenntnis, daß die Welt auf diesem Gegensatze erbaut sei, und nun ist es seine Forderung, daß die Erkenntnis in den Affekt sich verwandle. Dieser Affekt aber kann nur die heroische Liebe sein, die den Opfersinn in sich trägt. Die heroische Liebe, die Shaftesbury als den „natürlichen“ Affekt begreift, kennen wir als eine Regung jener wunderbaren Sehnsucht, die es nicht läßt in der egoistischen Enge, und die sich stets umfassenderen Lebenskreisen zuwendet, um in der erkannten Weltordnung, in der göttlichen „Natur“, ihr Ziel zu finden. „To learn how to submit all of his affections to the rule and government of the whole; how to accompany with his whole mind that supreme and perfect mind and reason of the universe. This is to live according to Nature, to follow Nature, and to own and obey Deity“.[1]) Der kategorische Imperativ dieser Weltanschauung lautet: Lebe in dem Sinne des Allgemeinen, der „Weltform“, des allumfassenden Ganzen, lebe in dem Sinne der werdenden Welt. In dem Werden waltet das Göttliche. Über den Formen steht das Formende, über den Gestalten die schöpferische Kraft, aus dem Sterben entfaltet sich das Leben, in der Überwindung des Weltgegensatzes begründet sich das Weltwesenhafte: Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit. Es schien dem alten Philosophen eine Entselbstung, und er fand das Selbst, Wert und Glück der Welt; es war ihm, als fühlte er sein Wesen zerströmen in dem Gedanken der Gottheit, und er fand die „Form“, die Einheit der Bejahung und Verneinung. Die „Vollkommenheit“ menschlichen Wesens kann aber keine andere sein als die vollkommene Bejahung, die aus der heroischen Verneinung sich erhebt.

Wir begeben uns auf das Gebiet rein antiquarischen Interesses, wenn wir bei dem Begriffe der Vollkommenheit, des „vollkommenen Charakters“, den wir von den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts eifrig erörtert sehen,

1) Rand S. 6. Man erinnere sich auch des Satzes seiner „Moralisten“: „. . Being . . convinced . . of this Self of mine, 'That 'tis a real Self, drawn out, and copy'd from another principal and original Self (the Great-one of the World)' I endeavor to be really one with it, and conformable to it, as far as I am able.“ II, 358.

einen Augenblick verweilen. Es erscheint dies geboten, da die Äußerungen Shaftesburys, durch die er den Gang der Diskussion beeinflußte, nicht nur im 18. Jahrhundert, sondern auch noch neuerdings eine irrige Auslegung erfahren haben. Eine erschöpfende Darstellung der Debatte hätte von dem 25. Kapitel der Poetik des Aristoteles auszugehen, und zwar von einem sonst nirgends überlieferten Ausspruch des Sophokles, den wir hier zitiert finden. „Demnächst ist, wenn gegen den Dichter der Vorwurf erhoben wird, daß er die Dinge nicht so darstelle, wie sie sich in der Wirklichkeit verhalten, diesem Vorwurfe so zu begegnen, daß man zeigt, er schildere sie, wie sie sein müssen. Dahin zielt auch der Ausspruch des Sophokles, er schildere Menschen, wie sie sein müssen, Euripides dagegen, wie sie in der Wirklichkeit sind.“[1]) Das „wie sie sein müssen“ des Sophokles deutete offenbar auf eine Vollkommenheit; indem aber die einen an eine sittliche, die anderen an eine ästhetische Vollkommenheit dachten, verwirrte sich die Erörterung. Überhaupt verknüpfte sich mit dieser Frage jene andere, was der Beruf der Poesie sei, und je nachdem man das *prodesse* oder das *delectare* betonte, entschied sich auch die vorliegende Frage. Es vollzog sich aber zu eben jener Zeit, mit der wir uns hier beschäftigen, jener große Stimmungsumschwung, in dem die Natur als das Maßgebende erkannt wurde gegenüber der theologisch oder überhaupt autoritativ bestimmten Tradition. Den Naturwillen beachten, hieß soviel als die Aufmerksamkeit dem Individuellen zuwenden. Man erkannte, daß das Leben seinen Sinn und seine Schönheit in individuellen Gestalten entfalte, und so treten Kunst und Poesie in den Mittelpunkt des Interesses; denn sie erhoben den Naturwillen zu klarer Anschauung, sie steigerten den Natursinn zur Typik. Verlangte man hier „vollkommene Charaktere“, so sind darunter „gesteigerte“ Charaktere zu verstehen, verwarf man sie und empfahl statt dessen „gemischte Charaktere“, so hatte man an das sittliche, und zwar vorwiegend an das christlich-sittliche Ideal gedacht.

Im Jahre 1685 erschien die „Art of Poetry“ von John Sheffield, einem in den Kreisen des englischen Klassizismus und so auch von Shaftesbury wohlgeschätzten Autor, den wir bei aller Rückständigkeit im einzelnen

---

1) . . Cοφοκλῆc ἔφη αὐτὸc μὲν οἵουc δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἷοι εἰcίν. . . . Man erinnere sich der Ausführungen Lessings in dem 94. Stücke seiner Hamburger Dramaturgie, wo an den Beispielen von Dacier und Hurd die verschiedene Auslegung aufgezeigt wird, die das οἵουc δεῖ ποιεῖν des Sophokles in dieser Diskussion gefunden hat. Man beachte auch den Abschnitt über Shaftesbury bei H. v. Stein, „Entst. d. neueren Ästh.“, wo die Anschauung des Philosophen unrichtig wiedergegeben wird.

doch bereits von Gedanken und Empfindungen bewegt sehen, die die neue Geistesrichtung erkennen lassen. In dem Abschnitte seiner poetisch gefaßten Kritik, wo Sheffield[1]) von der Tragödie handelt, wird auch der „perfect character“ von ihm genannt und als „faultless monster“ zurückgewiesen. Er hat damit einen Ausdruck geprägt, der in der Besprechung der Frage häufig wiederkehrt. – Auch für Shaftesbury ist der sittlich vollkommene Charakter als poetischer Gegenstand ein Monstrum. „Die Natur und die Alten!“ kennen wir als die von ihm ausgegebene Losung, und so macht er an den Gestalten Homers den Begriff der poetischen Wahrheit deutlich, indem er zeigt, daß hier ursprüngliche Naturimpulse in das Typische gesteigert erscheinen. Auf die Frage, warum Homer keinen einzigen „vollkommenen Charakter“ zeichne, antwortet Shaftesbury: „. . . should he attempt to do it, he would, as a Poet, be preposterous and false. 'Tis not the Possible, but the Probable and Likely which must be the Poet's Guide in Manners. By this he wins Attention, and moves the conscious Reader or Spectator, who judges best from within, by what he naturally feels and experiences in his own Heart. The Perfection of Virtue is from long Art and Management, Selfcontroul, and, as it were, Force on Nature.“ Unser Inneres wird nicht in sympathische Bewegung geraten gegenüber Gestalten, die sich über die Bewegung der Leidenschaft völlig erhoben haben. Mit Kampf und Leidenschaft haben sie das eigentümlich Erdhafte hinter sich zurückgelassen; sie scheinen in eine unnatürliche Fremde entrückt, wohin unsere Gefühle nicht zu folgen vermögen. Und so stehen sie auch gänzlich außerhalb unseres Interesses. „And thus the compleatly virtuous and perfect Character is unpoetical and false.“ Der vollendet Tugendhafte gehört einer der Lebensbewegung entnommenen anderen Ordnung an, wo die natürliche Form vor der sittlichen Norm völlig zurückgewichen ist, so daß geradezu von einem

1) 1649–1721. Als Autor der „Art of Poetry“ finden wir bald John Sheffield, dann wieder Mulgrave oder den Grafen von Buckingham angegeben. Es handelt sich hierbei um eine und dieselbe Person. 1723 erschienen die gesammelten Werke unter dem Titel: „The Works of John Sheffield, Earl of Mulgrave, Marquis of Normanby and Duke of Buckingham.“ Die „Art of Poetry“ ist in dem ersten der beiden Bände enthalten, und die uns interessierende Stelle findet sich S. 139:

> „Reject that vulgar Error (which appears
> So fair) of making perfect Characters;
> There 's no such Thing in Nature, and you'll draw
> A faultless Monster which the world ne' er saw.
> Some Faults must be, that his Misfortunes drew,
> But such as may deserve Compassion too.“

„Symmetrischen" gesprochen werden mag, das an die Stelle des Organischen getreten sei. Ist es aber das Eigentümliche der Kunstform, daß sie den Lebenswillen in das Typisch-Bedeutsame steigert, so muß sie das Symmetrische, die rationelle Regelmäßigkeit, notwendig ausschließen, da hier die konkreten Lebensbesonderheiten in einem Abstrakt-Allgemeinen aufgehoben erscheinen; es steht ein Künstliches gegen das Naturhaft-Künstlerische, das letzten Grundes aus jener innernatürlichen, wir mögen sagen, aus jener metaphysischen Dunkelheit bestimmt ist, durch die Kunst und Leben jene geheimnisvolle Tiefe erhalten, ohne die unser ganzes Sein und Streben seinen Reiz verlöre. Das gänzlich Gestaltete eines Sinnes erweist sich als das Mißgestaltete eines anderen, tieferen Sinnes. „An over-regularity is next to Deformity. And in a Poem (whether Epick or Dramatick) a compleat and perfect Charakter is the greatest Monster, and of all poetick Fictions not only the least engaging, but the least moral and improving."

Shaftesbury behauptet nicht, daß die vollendete Tugend als Gegenstand der Poesie überhaupt kein Interesse zu erwecken vermag, konnte er doch beobachten, daß eine moralisierende Literatur, die diese Vollkommenheit darzustellen bemüht war, sich höchster Popularität erfreute. Er spricht vielmehr von dem natürlichen Empfinden, das durch solche Ideale nicht sympathisch bewegt werden könne. Es mußte nach seiner Anschauung eine Verfälschung der Natur eingetreten sein, durch die jene Art von Poesie ihren Boden gewann. Zugleich ist es deutlich, daß bei der hier in Frage stehenden sittlichen Vollkommenheit weniger an die vollendete Tugend allgemeinen Sinnes als vielmehr an das Produkt einer heteronomen, übernatürlich begründeten Ethik zu denken ist, und damit wird auch die Schärfe verständlich, mit der Shaftesbury die Gestalt einer solchen Vollkommenheit als Gegenstand der Poesie zurückwies. — Es war die Zeit, da Miltons „Verlorenes Paradies" in ganz Europa bewundert und nachgeahmt wurde. Alle biblischen Stoffe, die nur irgendwie geeignet schienen, fanden ihre Bearbeiter, so daß die erzählenden Teile der Heiligen Schrift fast lückenlos in den damals entstandenen Epen sich vereinigt finden. Da das Alte Testament das reichere Material darbot in seinen mythologischen und geschichtlichen Stoffen, und da vor allem hier eine stark erregende Handlung gefunden wurde, zog es naturgemäß dem Neuen Testamente gegenüber das größere Interesse an sich. Die Geschichte des auserwählten Volkes, das aus Ägypten hervorbrach und sich eine ihm göttlich zugelobte Welt eroberte, wirkte gerade in England mit besonderer Stärke. Nicht allein die Poesie, sondern auch Religion und Politik gerieten gleicherweise unter das Zeichen des Alten Testamentes. Es

ist ein eigenartiges Schauspiel, wie hier ein ganzes Volk sich einlebte in die Vorstellungen und Taten eines anderen Volkes aus längst vergangener Epoche.[1]) Man fühlt sich versucht, von einer ästhetischen Sympathie grandiosen Stiles zu reden, und es ist nicht zu zweifeln, daß das englische Volk aus eben dieser „Sympathie“ eine außerordentliche Stärke zog. Die psychologische Erklärung für den eigentümlichen geschichtlichen Vorgang liegt im wesentlichen in der Besonderheit der kalvinistischen Religiosität, in dem Tätigkeitsdrang, der in ihr ausgelöst wird, wie auch in ihrer deterministischen Anschauung. War aber die Wahrheit und die mit ihr identische Schönheit an die autonome Entfaltung des Naturwesens gebunden, so war in der Sphäre dieser Begriffe weder eine Ethik noch eine Kunst zu denken, in denen sich der Lebenssinn gestaltete. Die „neue Kreatur“ dieser Religiosität, wie des Christentums überhaupt, erwuchs aus der Wirksamkeit eines übernatürlichen Faktors, und so stand auch das mit diesem Begriffe angezeigte Ideal der Vollkommenheit gänzlich jenseits des naturbestimmten Kausalzusammenhanges. Nun ist es aber ein Grundgesetz der Kunst, daß sie keine Wirkungen darstelle, deren Ursachen dem natürlichen Verstehen und Empfinden unfaßbar bleiben müssen: „Effects must not appear, where Causes must necessarily remain unknown and incomprehensible.“ Zudem war der hier wirksame außernatürliche Faktor ein solcher ganz besonderer Art. Es ist weniger das christliche Vollkommenheitsideal an sich, dem Shaftesbury den Eingang zur Kunst verwehrt, als vielmehr die Form einer Frömmigkeit, die sich an den alttestamentlichen Gestalten und Begriffen gebildet hatte. Er fand hier eben jenen bereits besprochenen Fall gegeben, daß eine Norm, die nicht nur ein Übernatürliches, sondern ein Widernatürliches in sich schloß, als eine die natürlichen Antriebe verwirrende Macht wirksam ward. In einem Menschen, der sich an die alttestamentlichen Bilder und Begriffe gebunden fühlt und eine Gemütsverfassung bei sich erzeugt, in der er dem, was hier als göttlicher Wille und göttliche Art erscheint, unbedingt zustimmt, muß ganz notwendig eine Hinwegbildung von der Norm der Natur stattgefunden haben. Welches unverdorbene natürliche Gefühl vermöchte auch den Betrug und die Täuschung bei sich selbst zu rechtfertigen, die wir hier auf göttliches Geheiß ausgeführt sehen, welches rein empfindende Gemüt muß nicht zurückschaudern vor den Grausamkeiten, die hier in göttlichem Auftrage verübt werden! Die Geistlichen, sagt Shaftesbury, mögen sich als Sachverständige mit dieser Materie befassen. Es scheint, daß eine weithin gefundene christliche Orthodoxie von dem

---

1) Vgl. o. S. 83ff.

Vorwurfe Shaftesburys getroffen werden sollte, so daß es tatsächlich ihr Ideal der Vollkommenheit ist, gegen das sich die Argumentation des Philosophen wendet. Jedenfalls hat die traditionell orthodoxe Frömmigkeit den Boden der Natur verlassen; sie erbaut sich auf Vorstellungen und Empfindungen, die sich mit der natürlichen Vernunft und dem natürlichen Gefühl nicht vergleichen lassen. Es ist in Shaftesburys Sinn, wenn wir sagen, daß der dogmatisch exegetischen Sophistik das Bemühen überlassen werden müsse, eine Übereinstimmung mit den natürlichen Begriffen von Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, mit den natürlichen Impulsen des Mitgefühls und der Frömmigkeit gleichwohl herzustellen. Für gesunde Sinne wird hiermit nichts erwiesen, es sei denn das Gegenteil der Absicht. Nicht als ob diesem ganzen Vorstellungskreise die Berechtigung damit abgesprochen wäre. Warum sollte der christlichen Orthodoxie nicht dasselbe Recht zugestanden werden wie der Heraldik! Es wird der Anatom mit den Heraldikern keinen Streit beginnen wegen der naturwidrigen Gestalt der Wappentiere, und er wird sich nicht um den Nachweis bemühen, daß jene Greife und Drachen, an die unsere Vorfahren ernsthaft geglaubt, und deren Kraft und Gestalt uns durch ehrwürdige Traditionen bezeugt sind, überhaupt nie existiert haben. Ebensowenig wird eine natürliche Ethik Anlaß nehmen, sich zum Zwecke eines inneren Vergleiches mit Normen und Begriffen auseinanderzusetzen, die Ursprung und Recht von einem Übernatürlichen herleiten, das in wesentlichen Stücken von jedem ursprünglich echten Gefühl als ein Widernatürliches empfunden wird. Nannten wir es aber das Auszeichnende des Dichters, daß der Naturwille mit besonderer Intensität in ihm lebendig ist, und kennen wir es als sein Ideal, eben diesen Naturwillen in reiner Stärke aufzuzeigen, dann kann er am allerwenigsten sich versucht fühlen, Charaktere und Handlungen künstlerisch zu entfalten, deren geschichtliche Gestalt sich gerade in der Bedeutsamkeit ihres Wesens außernatürlich bestimmt zeigt. [1]) — Schärfer konnte die Linie zwischen Sittlichkeit und Kunst einerseits und der theologischen Domäne andererseits nicht gezogen werden.

Wenn von Shaftesbury gleichwohl gesagt wird, er habe den „vollkommenen Charakter“ der dichterischen Darstellung empfohlen, so stützt sich eine solche Behauptung auf zwei Äußerungen seines „Soliloquy“, auf die wir kurz eingehen müssen. An der ersten Stelle spricht der Philosoph von Sokrates als von einem „perfect character“. Nachdem er die bezüglichen Schriften Platons und Xenophons als dichterische Erzeugnisse

1) Es ist klar, daß bei der Argumentation Shaftesburys nicht an die bildenden Künste zu denken ist, da ja hier die Psychologie der Entwickelung nicht in Frage kommt.

gekennzeichnet hatte, fährt er fort: „The Philosophical Hero of these Poems, whose Name they carried both in their Body and Front, and whose Genius and Manner they were made to represent, was in himself a perfect Charakter.“ Das „in himself“ macht es deutlich, daß allerdings von der sittlichen Vollkommenheit hier die Rede ist, wie Shaftesbury ja auch Sokrates als den „göttlichsten Mann“ bezeichnet, der in der Welt der Heiden erschienen sei. Der athenische Philosoph, der sich in Krieg und Frieden als Bürger, Patriot und Freund bewährte, dem nichts Menschliches fremd war, und der um die erkannte Pflicht heiter in den Tod ging, zeigt jedoch im Unterschied von dem christlichen Ideale das Bild einer durchaus naturgenährten Vollkommenheit. Und eben darum konnte die Gestalt des geschichtlichen Sokrates eingehen in die Dichtung, ohne daß dadurch eine „Monstrosität“ entstanden wäre. — An der anderen Stelle spricht Shaftesbury von dem Geschmacke für geistige Wesenheiten, für seelische Proportionen und Verhältnisse, die der „writing Artist“ notwendig besitzen müsse, und ohne die keine Darstellung gelingen könne. „Such a Designer who has so little Feeling of these Proportions, so little Consciousness of this Excellence, or these Perfections, will never be found able to describe a perfect Character.“ Es ist klar, daß Shaftesbury hier den ästhetisch vollkommenen Charakter im Sinne hat; in dem Augenblick aber, als er den Ausdruck auf dem Papiere sah, kam ihm wohl jene Stelle aus Sheffields „Art of Poetry“ in die Erinnerung, wo der „perfect Character“ als ein „Monstrum“ bezeichnet wird. Jedenfalls verband sich für ihn plötzlich mit dem Ausdruck der andere Begriff des sittlich vollkommenen Charakters üblichen Sinnes, und so fährt er fort: „or, what is more according to Art, ‘express the Effect and Force of this Perfection, from the Result of various and mixed Characters of Life’.“ Man setzte in dieser Diskussion den „gemischten“ gegen den sittlich vollkommenen Charakter, und man sah die beiden Typen vorzüglich in den Helden Richardsons und Fieldings veranschaulicht. Je mehr die moralisierende Absicht zurücktrat und der ästhetische Gesichtspunkt wirksam ward, fand man, daß die naturhafte Wahrheit allein an „gemischten Charakteren“ gezeigt werden könne, wo Leidenschaften und Ideale, das niedere und das höhere Ich im Kampfe sich mengen. Shaftesbury selbst weist darauf hin, daß die Leidenschaften das Element des Lebens bilden, und daß der Dichter eben darum jeweils eine Seite der Lebensbedeutsamkeit zeige, indem er eine bestimmte Leidenschaft über das gewöhnlich vorgefundene Maß zu dem gänzlich Bestimmenden des Wesens steigere. Durch eben diese Steigerung unterscheide sich die poetische Wahrheit von dem Bilde der empirischen Wirklichkeit. Man begriff die ästhetische Theorie Shaftes-

burys völliger, als man sie nicht nur an der Praxis Homers[1]), sondern auch an den Gestalten Shakespeares erprobte: „Die Dichtkunst soll schöne Seelen schildern, und die Stimmung, die eine Seele dichterisch schön macht, ist Kraft, Leidenschaft, ist was in der Grundlage des Dichters eigene Seele ist.... Das Ideal der Dichtkunst ist der leidenschaftliche Mensch. Ihr Gegenstand ist Handlung, und die Summe der Kräfte, die eine Handlung hervorbringen, ist hier das Maß ihrer Vollkommenheit. Der Würger des keuschesten Weibes, das je in den Armen eines Mannes lag, Othello, ist dichterisch vollkommener als der ganze göttliche Grandison."[2]) Wir sagten[3]), das dichterische Bild Shakespeares ging dem philosophischen Gedanken Shaftesburys voraus, und in ihrer verbundenen Wirkung entstand die neue Epoche. Galt uns dies in einem umfassenden Sinne, so haben wir hier das Beispiel eines Einzelfalles.

Die Vollkommenheit menschlichen Wesens erschien uns als die vollkommene Bejahung, die aus der heroischen Verneinung hervorgeht. Shaftesbury sah das sittliche Wesen des Sokrates sich vollenden in der Heiterkeit, mit der er in den Tod ging. Der Knecht mag mürrisch seine Pflicht erfüllen, für den Freien ist sie eines geworden mit dem Bestimmungsgrunde seines Wesens. Daß der einzelne eine höhere Ordnung anerkenne und sich ihr freudigen Mutes unterordne, war das Ziel der Sokratischen Lehre, die der Philosoph selbst in Leben und Tod besiegelte. Sokrates begriff die geltende höhere Ordnung nicht als ein Außernatürliches; er war der Überzeugung, daß die wesenhafte Form gänzlich durch den Naturwillen getragen werde. Und so sahen wir auch Shakespeare und Shaftesbury darin eines, daß sie das Leben als in sich selbst ruhend, daß sie seine Gesetze und Ideale als eine Entfaltung seines Wesens erfaßten. Als ein letztes Gesetz dieses Wesens erkannte Shaftesbury die Unterordnung des einzelnen unter den Willen des Ganzen, den Willen des Werdens. Und das letzte Gesetz ergab das letzte Ideal. Das Gesetz mußte sich in Freiheit, die Erkenntnis in Liebe verwandeln. In dem heiteren Sterben vollendet sich die Sittlichkeit, begründet sich das wahre Leben. Wir nannten die mit dem Gemüt ergriffene Erkenntnis der Einmaligkeit unseres Seins das große Erlebnis Shaftesburys. Nun mögen wir sagen, dies große Erlebnis sei das Begreifen des Natursinnes gewesen. Es verwandeln sich in diesem Erleben trübe Erdengäste in schaffensfrohe Bürger der Welt.

---

1) Vgl. Breitingers „Kritische Dichtkunst" S. 287.

2) „Deutsches Museum" 1776. 3) Vgl. o. S. 337.

X. STAAT UND GESELLSCHAFT.

Und setzet ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein.

Die wesenhafte Naturstimmung faßte sich uns dergestalt zusammen. Es wird aber nach der Einsicht Shaftesburys die Untersuchung über das Wesenhaft-Natürliche einer jeden Feststellung über Wert und Zweck vorangehen müssen. Aus der Bewegung des Wesens entfalten sich Art und Ziel, und zwar ohne daß der Kreis dieser Bewegung eines Übernatürlich-Jenseitigen zu seiner Erfüllung bedürfte. Wir sahen von Platon jene sittliche Gesinnung verlangt, die in sich selbst sich zusammenfaßt ohne ein von außen Spornendes, und seien es selbst die Götter. Zugleich kommt der Satz des Aristoteles in die Erinnerung: „Was einem jeden seiner Natur nach eigentümlich ist, ist ihm das Beste und Süßeste. Daher auch den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn nämlich darin am meisten der Mensch besteht, am meisten beglückt.“[1]) Das Glück ist an die Entfaltung des Wesenhaften im Menschen gebunden. Darin eben sah Shaftesbury den Kreis der Natur sich schließen, daß aus der Bewegung des Wesens der beglückende Wert in Erscheinung trat, den wir wohl als Sittlichkeit, Freiheit oder Persönlichkeit begreifen. Nun wird aber nach der Ethik Platons und der von ihm ausgehenden Überlieferung ebendieser Wert in dem Gattungsgefühl sich vollenden. Je mehr das Individuum Sinn und Bild des Menschlichen, die „Humanität“, in sich zur Darstellung bringt, desto vollkommener ist seine Tugend, in desto realerer Nähe das Ideal der Freiheit und Persönlichkeit. Wir mögen auch sagen, je mehr der Mensch sein eigenes Wesen bewegt, desto mehr fühlt und erkennt er sich als Glied der Gesellschaft. Wie Platon in dem dritten Buch der „Gesetze“ den Menschen von dem gesellschaftlichen Verbande aus begreift, so wird er auch von Aristoteles seiner Natur nach als ein „politisches Wesen“ bezeichnet — ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον[2]). Diese Anschauung wurde durch die Stoa übernommen. Wir erinnern uns jenes früher zitierten[3]) Ausspruches des Marcus Aurelius, daß mit dem

1) Nic. Eth. X, 7, S. 1178a. 2) Polit. I, 2, 1253a 2. 3) Oben S. 214f.

Grunde eines Dinges auch sein Zweck und höchstes Ziel gegeben sei. „Wo aber das höchste Ziel, da ist auch das Wohl und das Gut eines jeglichen. Das Wohl eines vernünftigen Wesens liegt in der menschlichen Gesellschaft. Denn daß wir zur Geselligkeit geboren sind, das ist längst schon erwiesen.“ Nämlich eben durch die Sokratisch-stoische Philosophie. Marcus Aurelius spricht darauf von dem Stufenreich der Lebewesen, in dem jeweils eine Gattung um der andern, die niedere um der höheren willen da sei, ein Gedanke, dem Shaftesbury im einzelnen weiter nachgegangen ist. Und im 9. Abschnitt des 9. Buches seiner Meditationen redet der römische Philosoph davon, wie alle Dinge, die irgendetwas Gemeinschaftliches haben, zur Vereinigung hinstreben, und dies um so mehr, je reiner und stärker das eigentümliche Wesen zur Wirksamkeit gelangt. Es läßt sich dies schon in der untermenschlichen Natur deutlich beobachten. „Ebenso nun, oder auch noch mehr, strebt alles, was an der gemeinschaftlichen, vernünftigen Natur teilhat, seinem Ursprunge zu. Denn je mehr ein Wesen über die übrigen die Oberhand behält, um so geneigter ist es auch, mit dem Verwandten sich zu vermengen und zusammenzufließen. Bereits auf der Stufe vernunftloser Wesen finden sich ja Schwärme, Herden, Fütterungsanstalten für die Jungen und sogar gewissermaßen Liebschaften. Denn in ihnen schon wohnen Seelen, und findet sich daher auch jener Gemeinschaftstrieb in stärkerem Grade, als er bei Pflanzen, Steinen oder Bäumen vorhanden ist. Bei vernünftigen Wesen aber kommt es zu Staaten, Freundschaften, Familien, gesellschaftlichen Verbindungen und im Kriege selbst zu Bündnissen und Waffenstillständen.“ Es könnten weitere Stellen bei Cicero und Seneca angezogen werden, in denen die gleiche Anschauung zum Ausdruck kommt. In der Patristik und Scholastik setzt sich diese Überlieferung fort; wir sehen sie in den Humanismus münden, der zugleich auf die Quellen zurückgeht, und durch den die Begriffe in Forderungen sich verwandeln.

In einem Briefe an Pierre Coste, der als eine Abhandlung über Charakter und Philosophie des Horaz angesehen werden mag, spricht Shaftesbury im Anschluß an Ep. I, v. 16 von zwei großen philosophischen Richtungen des Altertums: „. . . the one derived from Socrates, and passing into the old Academic, the Peripatetic, and Stoic; the other derived in reality from Democritus, and passing into the Cyrenaic and Epicurean. . . . The first . . . of these two philosophies recommended action, concernment in civil affairs, religion. The second derided all, and adviced inaction and retreat, and with good reason. For the first maintained that society right and wrong was founded in Nature and that Nature had a meaning, and was herself, that is to say in her wits, well governed and ad-

ministered by one simple and perfect intelligence. The second again derided this, and made Providence and Dame Nature not so sensible as a doting old woman. The first, therefore, of these philosophies is to be called the civil, social, Theistic; the second the contrary.“ Verglich Shaftesbury die beiden Weltanschauungen, die durch diese Philosophien zum Ausdruck gebracht worden waren, so schien ihm der Gegensatz gänzlich durch die verschiedene Auffassung von dem Zusammenhang der Dinge bestimmt. Es kann auch gesagt werden, es sei der verschiedene Seinsbegriff, an dem sich die beiden Richtungen trennen. In der Sokratisch-Platonischen Tradition, die Shaftesbury selbst aus tiefster Überzeugung und mit großem Eifer vertritt, ist die Vorstellung wirksam, daß das Sein als ein Beisammensein, als ein In-Beziehung-Stehen zu begreifen sei, und daß es darin sein wahres Wesen zeige; Grund und Ziel der anderen Überlieferung ist ein atomistischer Individualismus. Für Shaftesbury steht hier die Welt des Gesetzes gegen eine Welt der Willkür, das göttlich regierte, gotterfüllte All gegen die Weltanarchie des Atheismus. Fanden wir aber, daß das Sollen aus dem Sein sich ergebe, so werden wir nun sagen, es ergebe sich aus dem Zusammensein, aus der naturgegebenen Beziehung der Individuen untereinander. Es bedeutet dasselbe, wenn früher von dem erlebenden Begreifen des Natursinnes als der Begründung wahrer Sittlichkeit gesprochen wurde. Die Sittlichkeit ist das Notwendig-Wesenhafte der Affekte, in denen die Menschenbeziehung webt. Ist die Philosophie an sich der Untersuchung des Wesenhaften zugewandt, so hat die Moralphilosophie in dem Wesen der Gattungsaffekte den begründenden Gegenstand. Damit ist auch der Verband, der Staat, als Ort der Sittlichkeit gegeben, und es erhebt sich das Ideal dieser natürlichen Ethik über das einer jeden anderen Moral; denn die zur Sittlichkeit verinnerlichte Sinnlichkeit des Gattungsaffektes schließt eine heteronome Bestimmung gänzlich aus, sie wendet sich der Gattung, und das heißt dem Dauernden, Ewigen, der Gestalt des Werdens, zu, und zugleich wird diese Zuwendung als Affekt begriffen. Es ist dies eine Liebe, in der das Individuum sich selbst vergißt, um für die Erhöhung der Menschheit, für das Ewige zu wirken und zu sterben. Eine solche Sittlichkeit wird aber nur vollkommen werden innerhalb einer theistischen Weltanschauung. Shaftesbury begreift den „Enthusiasmus“ seinem letzten Wesen nach als ein Göttliches; er ist ihm eine geheimnisvolle Sehnsucht, die an dem Gestalteten sich entzündet und das Gestaltete hervorbringt. In einer durch ein blindes Ohngefähr beherrschten, chaotischen Welt kann jene Begeisterung nicht rege werden, die gestaltend sich zum Höchsten erhebt. Wo wir aber trotz des Augenscheines die Weltkräfte in einem letzten

Sinne, einer letzten Form sich vollenden sehen, da werden auch die hochgestimmten Individuen sich finden, die es nicht läßt in dem engen Kreise egoistischen Behagens, die ihre ganze Seele durch die Kraft der Begeisterung zusammenfassen zum Kampfe um das Ideal in Staat und Gesellschaft. In ihnen ist die Überzeugung lebendig, daß der Sinn des Lebens, daß die Sittlichkeit sich nicht anders zu entfalten, zu vollenden vermag als in ebendiesem Kampfe. In den verschiedenen Lebensidealen der von ihm gekennzeichneten philosophischen Richtungen sah Shaftesbury die entgegengesetzten Grundvoraussetzungen der Weltanschauung sich auswirken.

Die gegensätzlichen Begriffe von der menschlichen Natur, der Lebens- und Weltverfassung, die Shaftesbury in der antiken Philosophie ausgebildet fand, waren für ihn keineswegs ein Gegenstand lediglich akademischen Interesses. In eigner Gegenwart hatte sich der Kampf der Geister um diese Grundfragen der menschlichen Existenz erneut. Die Weltanschauung des Materialismus und des „Egoismus“ hatte in Hobbes einen Vertreter gefunden, der mit der Schärfe des Intellektes die Macht des Wortes verband. Wir haben an früherem Orte daran erinnert, wie schon im Puritanismus durch die Vermengung des Ideellen und des Materiellen das englische Leben, der englische Charakter sich in Zweideutigkeit spalteten, und in der geschichtlichen Wirkung jener materialistischen Philosophie, der die nationalen Instinkte an bedeutsamer innerer und äußerer Wende sympathisch entgegenkamen, vertiefte sich die Spaltung zu einer unüberbrückbaren Kluft. Die innere Zerrissenheit, die Unwahrhaftigkeit ward zu dem dauernden Wahrzeichen der angelsächsischen Kultur. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß Shaftesbury in der inneren Einheit das Wesen aller Schönheit und Sittlichkeit erblickte, daß ihm die Lebenseinheit als das Ziel der ganzen Kulturbewegung erschien, um zu begreifen, daß für ihn geradezu alles hier auf dem Spiele stand. Sein Idealismus, mit dem er in den Riß trat, war ein Appell an den guten Geist seines Volkes. Es könnte scheinen, als habe in Shaftesbury das englische Gewissen zum letzten Male geschlagen. Darnach ward der Widerspruch des inneren wie des öffentlichen Zustandes für die Engländer zu einem Gegeben-Selbstverständlichen des Lebens. Es hätte sich eine solch unerhörte Geistes- und Lebensverfassung niemals bilden können ohne ein eindringliches Volkserlebnis. Durch dieses Erlebnis waren die Engländer in der Revolutionsepoche hindurchgegangen. Die religiöse Idee hatte als politischer Machtfaktor das ganze Staatsgebäude erschüttert. Nun schien es aber die erste Bedingung jeder gedeihlichen Entwickelung, daß der Staat vor gewaltsamen Erschütterungen bewahrt werde, daß das Leben

in dem Staate einen festen Grund habe, und die nationalen und ökonomischen Bedürfnisse des Staatshaushaltes schienen in der Tat ihre eigenen Regulative zu enthalten, aus denen sich der Staatsorganismus entfalten konnte. Hatte die religiöse Idee jene gefährlichen Erschütterungen hervorgebracht, so konnte sich nunmehr die Überzeugung befestigen, daß den Ideen überhaupt keine bestimmende Macht einzuräumen sei in dem Getriebe des wirtschaftlichen und politischen Lebens. Dem Idealismus als Weltanschauung war damit das Recht einer zentral gestaltenden Lebensmacht abgesprochen. Die Bedürfnisse von Geist und Gemüt und jene des praktischen Lebens schienen unvereinbar. Fremde Gesetze traten hier gegeneinander, und indem die alte Vorstellung von der „zwiefachen Wahrheit" in eigener Weise sich erneute, ging die Einheit des Wesens, die Wahrhaftigkeit verloren. In dem Bannkreise einer solchen Seelen- und Lebensverfassung war wohl die Möglichkeit höchster zivilisatorischer Leistungen gegeben, einer Kultur innersten Sinnes jedoch war der Boden gänzlich entzogen.

Aus dem Einheitsstreben der Seele sahen wir die Kultur hervorgehen. Wir begriffen die Seele als ein Formprinzip. Die Bewegung des Wesens erschien uns als die Realisierung der Form, als die zur Darstellung strebende Einheit. Es drängt die Seele zu dem Erlebnis ihrer inneren Gestalt, und sie kann zu diesem Erlebnis nur gelangen durch ein Ergreifen der Welt, durch die Überwindung der „Obmachten" von Natur, Staat und Kirche. Andererseits sahen wir, wie die Seele selbst als ein geisterhöhtes Naturwesen empfunden wird, und auf das Recht der Natur sich berufen gegenüber der Unterdrückung des Naturwillens in Staat und Kirche, heißt darum auch so viel, als der Seele ihr Recht fordern. Insofern man die Natur als das Prinzip begriff, das in ewigem Wachstum die Weltgestalt aus sich erzeugt, ohne daß irgendein Gebiet des Lebens draußen bliebe, kämpfte man für die Kultur, indem man für die Natur eintrat. Die Rückkehr zur Natur wird hier als eine Rückkehr zur Wahrhaftigkeit empfunden, diese aber besteht einzig in dem wesenhaften Leben, und dieses wiederum findet in der Lebenseinheit sein Ziel. Der letzte Sinn der Logostradition ist das *eine* Formprinzip, aus dem die Welt des Wesenhaften hervorgeht. Erwachte nach der mittelalterlichen absolutistisch-ultramundanen Vergewaltigung des Lebens die geistige Macht des freien Altertums als ein erneuter Glaube an die Natur und ihr Weltrecht, so war damit die Geistestradition, der Kulturgedanke wieder lebendig geworden, und er erkannte auch alsbald in dem Absolutismus von Staat und Kirche den zu bekämpfenden Feind.

Wir haben uns eine Reihe bekannter geschichtlicher Daten der philo-

sophischen Reflexion über den Gegenstand zu vergegenwärtigen, um den nächsten geschichtlichen Zusammenhang der Anschauung Shaftesburys und diese selbst in ihrer Bedeutung zu begreifen. An einem früheren Orte verfolgten wir die allmähliche Besinnung auf die natürlichen Grundlagen des Lebens, in der der moderne Geist zu sich selber gelangte und die Auflösung der heteronomen Lebensbindung, die wir bis zur Stunde stetig und sicher sich vollziehen sehen, ins Werk setzte. Es war dabei das Absehen vornehmlich auf die sittlichen und religiösen Begriffe gerichtet. Wir fanden allerdings, daß von denselben Denkern, bei denen wir die Vorstellung einer aus dem Leben, aus der „Natur" erwachsenen Religion und Sittlichkeit wirksam sehen, eben aus Gründen der Sittlichkeit und im Interesse einer reinen Religion übereinstimmend die Forderung einer Trennung von Staat und Kirche erhoben wurde. Man wollte eine reinliche Scheidung, damit sowohl der Staat wie die Kirche gänzlich aus dem eigenen Wesen und gemäß ihrer besonderen Ziele sich errichteten, und wie man in der Sittlichkeit bei der Hinwendung zu dem Gedanken der Autonomie ganz naturgemäß zu der Erkenntnis eines individuell bestimmenden Maßes gelangte, so sehen wir auch in den Reflexionen über den Staat den Gedanken sich Bahn brechen, daß das einzelne Volk aus der Eigentümlichkeit seiner geistig-sittlichen Verfassung und materiellen Lage die Form seines Staates sich erschaffen müsse. Machiavelli (1469—1527) kann wohl als der erste Vertreter der Idee des Nationalstaates angesehen werden, wie auch vorzüglich von ihm aus die Erkenntnis wirksam ward, daß die kirchlich-dogmatische Begründung des Staatsrechts völlig auszuscheiden habe, und daß dieses vielmehr gänzlich aus den gegebenen realen Bedingungen sich gestalte. Zu dem Verteidiger des Absolutismus ward er nicht aus Prinzip, sondern aus dem Zwange der besonderen politischen Lage, der er sich gegenüber befand. Es schien ihm, daß nur eine starke Hand und eine skrupellose Diplomatie aus dem politisch zerklüfteten und mit der Papstherrschaft belasteten Italien den einheitlichen nationalen Staat zu schaffen imstande sei.

Es wurde gesagt, die antike Überlieferung einer natürlichen Erklärung und Begründung von Staat und Gesellschaft habe sich in der Patristik und Scholastik fortgesetzt. Damit wurden innerhalb der Kirche Ideen gehegt, die in ihrer Entfaltung das kirchliche System sprengen mußten; zugleich erscheint es als die Aufgabe des Historikers, die modernen Naturrechtslehren in das mittelalterliche Denken zurückzuverfolgen und so die Kontinuität der alten Begriffstradition aufzuzeigen. Wenn man, unbefriedigt durch die geschichtliche Gestalt des Staates und die herrschenden Anschauungen von seiner Bedeutung, auf die Natur zurückging

zur Gewinnung ursprünglicher Begriffe seines Wesens und seiner Funktion, so ergab sich aus der verschiedenen Beurteilung der Natur des Menschen eben jener Gegensatz der Anschauung, an dem die Theorien sich durchaus schieden. Fand man den Trieb zur Gesellschaftsbildung mit dem Wesen des Menschen, mit seiner physischen und geistig-sittlichen Konstitution gegeben, so erschien zugleich der Konstitutionalismus als Ziel des politischen Denkens, während man im andern Fall notwendig bei dem Absolutismus enden mußte. Freilich mochte man auch in dem ersten Falle, durch andere Rücksichten bestimmt, zu der Anschauung gelangen, daß durch einen absoluten Herrscher die Volksrechte und die Staatssicherheit am besten gewahrt seien. Die erste Aufgabe, vor die das Denken sich gestellt sah, war eine psychologisch-historische Verdeutlichung des Weges aus dem so oder so vorgestellten Naturzustande zu dem Staatsverbande, und das bekannte Vorbild Platons, der die Ablösung des einen und den Beginn des andern Zustandes durch einen Vertrag sich vollziehen läßt, wirkte weiter mit der Macht einer Denknotwendigkeit. So finden wir die Vertragstheorie zunächst von Occam und Marsilius vertreten. Es war dabei nicht nötig, daß die Vertragsschließung als eine geschichtliche Tatsache angesehen wurde, die Hypothese schien vielmehr die Begründung der rechtlichen Beziehung zwischen Individuum und Staat in einem klaren Schema festzulegen, so daß von hier aus Rechte und Pflichten am ehesten sich bestimmen ließen. Von dem Staatsvertrag, durch den die Gesellschaft als solche in Erscheinung trat, gelangte man zu dem Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag. Man sah ein, daß ein allgemeines Recht, daß der Begriff des Gesetzes nicht anders gewonnen werden könne als durch die Verzichtleistung der Individuen auf die Gewohnheit des außerstaatlichen oder vorstaatlichen Zustandes, ihre Interessen nach dem Maße ihres Gutdünkens und ihrer Kraft wahrzunehmen. Nun konnte aber diese Verzichtleistung als eine bedingte oder als eine bedingungslose aufgefaßt werden, je nach der Vorstellung, die man sich von der menschlichen Natur gebildet hatte. Fand man die gesellige Neigung und die aus dieser sich ergebende Einsicht in die Notwendigkeit der Ordnung, der Einordnung, nicht ursprünglich gegeben, so konnte man auch nicht zugestehen, daß das Volk als eine Summe von Individuen in Tätigkeit trat und sich etwa von dem Zwange des Staates zeitweilig befreite, um von sich aus an der Stelle einer ungerechten Ordnung der Dinge einen neuen politischen Zustand zu begründen. Wir kennen den Franzosen Bodin als den Vertreter der Theorie, daß der Unterwerfungsvertrag unwiderrufliche Geltung besitze, während durch den neuerdings wieder bekannt gewordenen Deutschen Althusen die andere Anschauung behauptet wird. Die logische

Konsequenz ist jedenfalls auf der Seite des Deutschen; denn ging man einmal von der Hypothese eines Vertrages aus, so mußten beide vertragschließende Parteien als gleicherweise an die Erfüllung des Abkommens gebunden angenommen werden, und es konnte eine Verpflichtung für den einen Teil unmöglich noch weiter bestehen, wenn die Bestimmungen des Vertrags von dem andern Teile nicht geachtet wurden. Mit der Vertragstheorie ist das Recht der Revolution logischerweise gegeben. Es bedurfte nur einer Weltanschauung oder einer religiösen Stimmung, die das Individuum in größerer innerer Selbständigkeit heraushob aus dem Verbande, und die Konsequenz der Theorie wurde praktisch wirksam. So stützten sich die Hugenotten des 16. Jahrhunderts auf die Lehre des Staatsvertrags, als sie das Recht des Widerstandes gegen die Obrigkeit behaupteten, und mit größerer Schärfe und gänzlichem Erfolge setzten die Engländer des 17. Jahrhunderts die Theorie in die Praxis um. Als Milton, Algernon Sidney und Locke die Revolution rechtfertigten, gingen sie von der Hypothese des Vertrages aus. Der Kalvinismus zog die Konsequenz. Althusen hatte bereits von der „Majestät" des Volkes gesprochen; den Engländern war es gegeben, die befreiende Einsicht in die Wirklichkeit zu führen, daß der Staat nicht als ein absoluter Tyrann zu respektieren sei, daß vielmehr die Regierung ihr Mandat aus den Händen des Volkes empfangen und darum diesem gegenüber sich zu verantworten habe.

Der bedeutendste Vertreter der Naturrechtslehre der Neuzeit ist bekanntlich Hugo de Groot (1583—1646). In der menschlichen Natur, von der er ausgeht, findet er einen Grundtrieb auf geselliges, geordnetes Leben, und aus den Lebensgesetzen des Zusammenseins ergeben sich Recht und Unrecht. Kennt Grotius neben dem natürlichen auch noch ein positives Recht, das im Verlauf der Geschichte durch Rücksicht auf Not und Nutzen entstand und das dem natürlichen Rechte gegenüber als ein willkürliches erscheint, so betont er zugleich, daß die erste und letzte Gültigkeit dem natürlichen Rechte zukomme. Über der Satzung steht die Natur. Was aber von der Natur aus als Recht zu gelten hat, darüber belehrt uns der *consensus gentium*. Es wird damit zugleich der Vertreter des stoisch bestimmten niederländischen Humanismus kenntlich. Findet sich auch bei Grotius das Gedankenschema des Vertrags, so wird jedoch mit diesem nicht wie in der epikureischen Vorstellungsreihe ein Naturzustand in dem Sinne des Kampfes aller gegen alle angenommen; die Übereinkunft und der durch sie sich begründende Staat werden vielmehr als die Gewährleistung einer natürlichen Ordnung gedacht. Die ganze Rechtsordnung kann nach der Anschauung de Groots als eine Entfaltung der innern Notwendigkeiten des Geselligkeitsprinzips betrachtet werden. Ward

Bodin in seinen Folgerungen aus dem Vertragsbegriffe zu dem Begründer der absolutistischen Theorie und sehen wir durch Althusen von derselben Hypothese aus die demokratische Richtung eingeschlagen, so kann die Anschauung de Groots von der besten Regierungsform als eine vermittelnde bezeichnet werden, wenn er auch im Prinzip den absoluten König verlangt.

In das denkbar äußerste Extrem ward die absolutistische Staatstheorie durch Hobbes geführt, der die Begriffe seines Lehrers Machiavelli in paradoxer Weise überbietet. Geht der Verfasser des „Leviathan" von der menschlichen Natur aus, so ist es nicht eine gesellige, sondern eine egoistische; das Recht des Naturzustandes ist ein Recht aller auf alles, und in notwendiger Folge erschien ihm darum auch der vorgesellschaftliche Zustand als ein Kampf aller gegen alle. Gleich Wölfen, bei denen es sich darum handelt, entweder andere zu fressen oder selber gefressen zu werden, standen die Menschen gegeneinander. Aus Selbstsucht suchte das Individuum die anderen, um durch Vertrag einen Zustand zu schaffen, in dem man seines Lebens und Eigentums sicher war. Aus Furcht und kluger Berechnung ging der Staat hervor. Ist die Selbsterhaltung das erste Gut, so bemißt sich der Wert der anderen Güter nach dem Maße, in dem sie jener dienstbar werden. So ist auch die scheinbar uneigennützig gesellige Regung der Freundschaft nichts anderes als ein Mittel zum Zweck. – Der Sittlichkeit wird damit der Naturboden völlig entzogen, sahen wir doch, daß die ethischen Begriffe, wie überhaupt alle Größe und Schönheit des Seins, eben in den geselligen Neigungen, in den Gattungsaffekten und der opferwilligen Bereitschaft sich begründen. Den Zweck des Staates sah Hobbes am vollkommensten erfüllt, wenn die Individuen der vorigen Freiheit, Macht und Rechte sich gänzlich begaben und diese unwiderruflich der Hut eines absoluten Monarchen anvertrauten. — Zugleich mit diesem Vertrage traten auch die der Seelen- und Lebensverfassung des Naturzustandes entgegengesetzten Begriffe und Gesetze in Erscheinung und Wirksamkeit: der Sinn für Gerechtigkeit, das Gefühl der Dankbarkeit und die Einsicht, daß den Verträgen eine notwendige Geltung und Heiligkeit zukomme. Mögen auch gewisse Gesetze und sittliche Begriffe auf ein Natürliches zurückzuführen sein, so erhalten sie jedoch erst ihre Sanktion durch das positive Recht, und allein im Staate vermögen sie sich wirksam zu entfalten. Der Wille des Monarchen ist das Maß der Dinge, der König kann kein Unrecht tun; denn Gut und Böse, Recht und Unrecht werden durch ihn bestimmt. – Wir fühlen uns an die „Form von Versailles" erinnert, nur daß in dem Staate des Hobbes dem Monarchen auch das in einem umfassenden Sinne zuerteilt wird,

was der französische König in jüngeren Jahren vergeblich angestrebt hat: die Bestimmung der Staatsreligion durch seinen Willen. Eine andere Religion als die durch den König festgesetzte muß als ein nicht zu duldender Aberglaube behandelt werden. Nahm im Naturzustande das Individuum sein egoistisches Interesse wahr, so ist das gemeinsame Interesse der Gegenstand des mit dem Staate identischen königlichen Willens. Der individuelle Egoismus erweitert sich zu dem Staatsegoismus, der Staat ist eine kunstvolle Veranstaltung des vollendeten Egoismus. Wenn Hobbes dem angenommenen geschichtlichen Vorgang des Vertrags eine solche einschneidende Bedeutung zuschreibt, so ist zu beachten, daß hier nicht lediglich an die Vertragsschließung als solche zu denken ist, sondern an das in dem Vertrag sich darstellende Ergebnis einer eindringlichen Erfahrung, wobei allerdings dem gedachten Naturzustande notwendig die Möglichkeit einer gewissen Dauer eigen sein mußte. Es war aber die von Hobbes angenommene Erfahrung des vorgesellschaftlichen Menschen im Grunde keine andere als die des Philosophen selbst. Sein „Naturzustand" ist die Projektion des Bildes der von ihm erlebten geschichtlichen Gegenwart auf die unbeschriebene Fläche der Vergangenheit, wobei er seine Wahrnehmungen unter der Einwirkung einer einzigen Stimmung in das Prinzipielle und Absolute steigerte. Und zugleich muß der besondere Charakter der von Hobbes intensiv erlebten Zeitgeschichte bedacht werden, um die Entstehung seiner Philosophie zu begreifen. Sein Leben fällt zwischen die Jahre 1588 und 1679. Es ist diesen Jahren eine Symbolik eigen, durch die die Gegensätze veranschaulicht werden, zwischen denen das Denken des Philosophen sich seinen Weg suchte. In dem Jahre seiner Geburt ward das Réunionsedikt von Rouen erlassen, das die gänzliche Ausrottung der französischen Protestanten bezweckte, und durch Richelieu und Ludwig XIV. sehen wir das Prinzip absoluter Staatsautorität in jene letzten Konsequenzen geführt, wo der Bürger mit Leib und Seele der Staatsform sich zu unterwerfen hat. In dem Jahre seines Todes erzwingt der Lordkanzler Shaftesbury die Habeaskorpusakte, die dem Bürger dem Staate gegenüber die persönliche Freiheit gewährleistet. Nach der unter der Wirkung der Hugenottenkriege sich bildenden französischen Staatsdoktrin stellt die persönliche Freiheit des Individuums eine Beeinträchtigung der Staatssicherheit dar. Das Religiöse war in bedenklicher Mischung mit dem Politischen aufgetreten, und da in den religiösen Trieben eine ganz unberechenbare Kraft hervorbrach, mochte die Freiheit in Sachen des Glaubens als die größte Gefahr für den ruhigen Bestand des Staates erscheinen. In der Geschichte des 17. Jahrhunders fand diese Doktrin ihre weitere Bestätigung. Der große

Religionskrieg erschütterte Europa in seinen Grundfesten, und als dieser zu Ende ging, begann die englische Revolution, in der der religiöse Fanatismus aufs neue seine Orgien feierte. 1651 erschien der „Leviathan“. Was Hobbes erlebt hatte, mochte allerdings als ein „Kampf aller gegen alle“ bezeichnet werden. Es schien, als ob der Welt der sichere Grund verloren gegangen sei, auf den man bauen konnte. Der Philosoph sah die Staatsautorität vernichtet, als man den König dem Henker überlieferte, während die Autorität der Kirche längst in Mißbrauch, Hader und Schmähung untergegangen war. Und gleicherweise hatten sich die Begriffe von Wahrheit und Lüge, Gut und Böse, Recht und Unrecht im Kampfe gemischt, so daß der religiös Gleichgültige schließlich wohl darüber im Zweifel sein konnte, wo überhaupt ein Festes zu finden sei. Durch den Anblick einer Welt, in der alles zu schwanken schien, mochte die Überlegung allerdings zu dem Schlusse geführt werden, daß mit dem Staate, der die Interessen der Allgemeinheit in einem einzigen Willen zusammenband, der sichere Pol des Lebens, der Grund des Zusammenhanges der menschlichen Dinge gegeben sei, und daß ein „Höheres“ an Prinzipien und Idealen, das störend eingreifen konnte in den Staatsmechanismus, nicht anerkannt werden dürfe.

„All Nature united.“ Die ganze Natur ein geschlossener Zusammenhang, eine „concatenation“ der Gestalt und Bewegung. Damit ist die Grundvoraussetzung des Philosophen ausgesprochen. Ein Isoliertes der Gestalt oder des Geschehnisses ist also hier nicht denkbar. Es könnte das Lebewesen nicht aufgefunden werden, das in gänzlicher physischer und psychischer Lostrennung von der Allgemeinheit bestünde, und wäre ein solches vorstellbar, so müßte es als Ungeheuer erscheinen und könnte von uns nur als elend gedacht werden. Schon der Körperbau zeigt, daß das Einzelwesen der Ergänzung bedarf, und der körperlichen Ökonomie entspricht ganz notwendig die seelische. Die physische Tatsache verlangt die psychische, und der primitive Impuls erhöht sich zum sittlichen Affekt; ein erstes Sollen ist gegeben, und der letzten physischen Tatsache, eben der des Verbundenseins aller Dinge, entspricht auch natürlicherweise eine bestimmte Verfassung der Seele, die freilich ebensowenig ohne weiteres in wirksame Erscheinung tritt, wie auch jene physische Tatsache sich nicht in dem ersten Anblicke zeigt. Es mag die Überlegung die entsprechende Stimmung erzeugen, und die seelische Verfassung des Zieles wird als sittliches Ideal begriffen. Die sittliche Stimmung der Vollendung ist die Anerkennung einer letzten Welttatsache; jedoch nicht die Anerkennung eines Unterworfenen, sondern die des Freien. Zugleich ist deutlich, daß die Überlegung nur die Bahn eines

ursprünglichen Gefühles geht. In der ersten naiven Lebensstimmung fühlt sich der Mensch durchaus als Teil der einen großen Natur; er vollendet hier mit der gleichen Selbstverständlichkeit seinen Lebenskreis, mit der die anderen Geschöpfe ihren Tag erleben.

Shaftesburys Betrachtungsweise ist eine geschichtlich-genetische. Er kennt keinen Gegensatz zwischen einem Zustande der „Natur" und der Gesellschaft, und so verwirft er auch die Hypothese des Vertrages, durch die er eine trennende Linie gezogen sah. Der Philosoph erinnert sich, daß man selbst bei gewissen Tierarten etwas wie eine Staatenbildung beobachten kann, und so findet er die Gesellschaft, wie primitiv auch nur immer gedacht, mit dem Begriffe des Menschen ohne weiteres gegeben. Man könne, sagt Shaftesbury, nicht mehr von einem „Menschen" reden, wenn man ihn gewisser Organe seiner körperlichen Konstitution beraubte, und noch weniger bliebe ein „Mensch" zurück, schiede man die Gattungsaffekte aus seinem Wesen. Der „Naturzustand" der Gesellschaftsphilosophie muß darum als „imaginary" und „fantastical" bezeichnet werden. „Either Man must have been from Eternity, or not. If from Eternity, there could be no primitive or original State, no State of Nature, other than we see at present before our eyes. If not from Eternity, he arose either all at-once (and consequently he was at the very first as he is now) or by degrees, thro several Stages and Conditions, to that, in which he is at length settled, and has continued for so many Generations." Nehmen wir eine allmähliche Entwickelung an und gehen wir in unserer Vorstellung bis in letzte Uranfänge zurück, so frage ich: „Where was it, that this State of Nature could begin? The Creature must have endured many Changes: and each Change, whilst he was thus growing up, was as natural, one as another. So that either there must be reckoned a hundered different States of Nature; or if one, it can be only that, in which Nature was perfect, and her Growth compleat. Here where she rested, and attained her End, here must be her State, or no-where." Die Kultur echten Sinnes bedeutet nicht eine Entfernung von der Natur, sondern eine Entfaltung ihres Wesens. Die Kultur ist ein Ringen um die Darstellung des Eigentümlichsten der Natur, und so könnte vielmehr von der Form des Zieles als von einem „Naturzustande" gesprochen werden, statt daß man den ungestalten Anfang der Entwickelung damit bezeichnet.

Die schon in dem Tierleben vorgebildete Gesellschaft ward in der Höherentwickelung des Lebens immer mehr zu der gegebenen Lebensverfassung. Alle Umstände der Existenz wirkten zusammen, um die Notwendigkeit des Verbandes zu steigern. „What Union and strict Society

is required between the Sexes, to preserve and nurse their growing Offspring? This kind of Society will not, surely, be denied to Man, which to every Beast of Prey is known proper, and natural. And can we allow this social Part to Man, and go no further? Is it possible he should pair, and live in Love and Fellowship with his Partner and Offspring, and remain still wholly wild, and speechless, and without those Arts of Storing, Building, and other Oeconomy, as natural to him surely as to the Beaver, or to the Ant, or Bee? Where, therefore, should he break off from this Society, if once begun? For that it began thus, as early as Generation, and grew into a Houshold and Oeconomy, is plain. Must not this have grown soon into a Tribe? and this Tribe into a Nation? ... In short, if Generation be natural, if natural Affection and the Care and Nurture of the Offspring be natural.... Man being of that Form and Constitution be now is; it follows, 'That Society must be also natural to him'; And 'That out of Society and Community he never did, nor ever can subsist'."

Shaftesbury erinnert noch weiter daran, daß es überhaupt ein Unding sei, von einem „Naturzustand" zu reden, wenn dieser in einer Weise vorgestellt werde, daß ihm unmöglich irgendwelche Dauer zugedacht werden könne; ein „Zustand" aber ohne die Möglichkeit auch nur der kürzesten Dauer stelle einen Widerspruch in sich selbst dar. Ironisch bemerkt der Philosoph, man möge immerhin von diesem eingebildeten Naturzustande so übel reden wie nur möglich, man verbinde mit ihm alle Begriffe des Schreckens, damit es niemanden gelüste, zu dieser Art von „Natur" zurückzukehren. Je schrecklicher unsere Vorstellung ist von der Vereinzelung der Anarchie, desto bessere Patrioten werden wir sein, desto mehr werden wir die Schönheit und Sicherheit der Ordnung und Gesetze schätzen. Allerdings, meint Shaftesbury, hätte man in den Ausdrücken, durch die man die Schrecken des vorgesellschaftlichen Zustandes schilderte, etwas vorsichtiger sein dürfen. Der Vergleich der Menschen mit Wölfen ist ungereimt; denn die Wölfe sind unter sich gesellig. Man hätte vielleicht sagen müssen, die eine Hälfte der Menschen seien Wölfe und die andere Hälfte Schafe gewesen, aber damit ist auch schon der Vergleich in das Absurde geführt.

Vermochte Shaftesbury zu scherzen über solche Ungereimtheiten in der Lehre seines Gegners Hobbes, so erregte ihn ein anderer Widerspruch in dessen Vertragshypothese und der mit dieser verbundenen ethischen Theorie auf das stärkste: „'Tis ridiculous to say, there is any Obligation on Man to act sociably, or honestly, in a formed Government; and not in that which is commonly called the State of Nature. For, to

speak in the fashionable Language of our modern Philosophy: 'Society being founded on a Compact; the Surrender made of every Man's private unlimited Right, into the hands of the Majority, or such as the Majority should appoint, was of free Choice, and by a Promise.' Now the Promise it-self was made in the State of Nature: And that which could make a Promise obligatory in the State of Nature, must make all other Acts of Humanity as much our real Duty, and natural Part. Thus Faith, Justice, Honesty, and Virtue, must have been as early as the State of Nature, or they could never have been at-all. The Civil Union, or Confederacy, could never make Right or Wrong; if they subsisted not before. He who was free to any Villany before his Contract, will, and ought to make as free with his Contract, when he thinks fit. The Natural Knave has the same Reason to be a Civil one; and may dispense with his politick Capacity as oft as he sees Occasion: 'Tis only his Word stands in his way. — A Man is obliged to keep his Word. Why? Because he has given his Word to keep it." Ironisch ruft Shaftesbury aus: „Is not this a notable Account of the Original of moral Justice, and the Rise of Civil Government and Allegiance!" Jedenfalls hat er die Logik hier völlig auf seiner Seite.

Ungereimt und widerspruchsvoll erschien dem Philosophen überhaupt die ganze Art seines Gegners. Er erinnert an jene Erzählung des Herodot in dessen drittem Buche von der Priesterschaft der Magier, die durch List und Betrug die politische Macht in Persien an sich rissen. Daß diese Priesterschaft den Haß gegen sich entfesseln mußte, ist durchaus begreiflich. Nun sei aber der Fall gesetzt, diese Priesterschaft hätte gleichzeitig eine hohe Kultur, eine umfangreiche und bedeutende Wissenschaft, eine reiche Literatur und eine große Kunst begründet; sie hätte, um ihre Herrschaft moralisch zu befestigen, eine Religion erhabener Reinheit, der Liebe und Barmherzigkeit eingeführt und eine Sittenlehre gepflegt, die die höchste Anschauung von der Würde der menschlichen Natur zur Voraussetzung und die vollkommensten Ideale des sittlichen Lebens zum Ziele hatte. Wäre es nun vernünftig gewesen, wenn man zur Zeit der Entlarvung und des Sturzes dieser Priesterschaft alle ihre sittlichen und religiösen Begriffe, ihre ganze Kultur kurzerhand verworfen und vernichtet und eine Philosophie, eine Ethik und Religion proklamiert hätte, die in allen Stücken so weit wie nur irgend möglich das genaue Gegenteil vertraten? Es wäre dies ein ebenso feigherziges wie ungeheuerliches Beginnen gewesen, der Akt eines unerhörten Vandalismus. „And yet an able und witty Philosopher of our Nation was, we know, of late Years, so possessed with a Horror of this kind, that both with respect to

Politicks and Morals, he directly acted in this Spirit of Massacre. The Fright he took upon the Sight of the then governing Powers, who unjustly assumed the Authority of the People, gave him such an Abhorrence of all popular Government, and of the very Notion of Liberty it-self; that to extinguish it forever, he recommends the very extinguishing of Letters, and exhorts Princes not to spare so much as an ancient Roman or Greek Historian.“ Aus Furcht und Abscheu vor den puritanischen „Magiern“ war Hobbes zu dem Vandalen geworden, der unterscheidungslos alles vernichtete, was irgendwie an sie erinnerte. Auf der ganzen Linie seines Denkens war er infolge des einen Erlebnisses in ein äußerstes Extrem verfallen.

„His Quarrel with Religion was the same as with Liberty. The same Times gave him the same Terror in this other kind. He had nothing before his Eyes beside the Ravage of Enthusiasm, and the Artifice of those who raised and conducted that Spirit. And the good sociable Man, as savage and unsociable as he would make himself and all Mankind appear by his Philosophy, exposed himself during his Life, and took the utmost pains, that after his Death we might be delivered from the occasion of these Terrors. He did his utmost to shew us, 'That both in Religion and Morals we were imposed on by our Governors; that there was nothing which by Nature inclined us either way; nothing which naturally drew us to the Love of what was without, or beyond ourselves.' Tho the Love of such great Truths and sovereign Maxims as he imagined these to be, made him the most laborious of all Men in composing Systems of this kind for our Use; and forced him, notwithstanding his natural Fear, to run continually the highest risk of being a Martyr for our Deliverance.“ Ist die Philosophie des Hobbes an sich von Extremen und Widersprüchen gefüllt, so hat er endlich mit der Tatsache und den Umständen ihrer Verkündigung ihr eigenes Grundprinzip widerlegt. Er glaubte bedeutsame und höchst nützliche Wahrheiten erkannt zu haben, und er beeilt sich, diese den Mitmenschen mitzuteilen. Sein ganzes Leben gab er daran in unermüdlicher Arbeit, um eine gewonnene Einsicht zum Gemeingut zu machen, und er scheute dabei selbst die Gefahr des Todes nicht. „'Tis the height of Sociableness to be thus friendly and communicative.“ Man vergegenwärtige sich einen Philosophen, der die größte Mühe anwendet und keiner Gefahr achtet, um uns zu versichern, daß wir uns in einem gewaltigen Irrtum befinden, in der menschlichen Natur seien keine geselligen Impulse vorhanden, es existiere von Natur kein Recht und Vertrauen, es fände sich kein Reiz der Ordnung in uns, kein Antrieb zur Tätigkeit im Dienste des Gemeinwohls —: „Sir! The Philosophy you have

condescended to reveal to us, is most extraordinary. We are beholden to you for your instruction. But, pray, whence is this Zeal in our behalf? What are We to You? Are you our Father? Or if You were, why this Concern for Us? Is there then such a thing as natural Affection? If not; why all this Pains, why all this Danger on our account? Why not keep this Secret to Your-self? Of what advantage is it to You, to deliver us from the Cheat? The more are taken in it, the better. 'Tis directly against Your Interest to undeceive us, and let us know that only private Interest governs You; and that nothing nobler, or of a larger kind, should govern us, whom you converse with. Leave us to our-selves, and to that notable Art by which we are happily tamed, and rendered thus mild and sheepish. 'Tis not fit we should know that by Nature we are all Wolves. Is it possible that one who has really discovered himself such, should take pains to communicate such a Discovery?" Ironie und Logik werden ineinander wirksam in dieser Apostrophe seines Gegners. — Eine Weltanschauung, von der die Satzung über die Natur gestellt wurde, fand in der Theorie des politischen Absolutismus ihren entsprechenden Ausdruck, und darin vollendete sich zugleich der Gegensatz zwischen den beiden Philosophen.

„Ihr müßt überzeugt sein, daß die Könige unumschränkte Herren sind und von Natur den vollen und freien Besitz aller Güter haben, die den Geistlichen wie den Laien gehören. Sie sind geboren, um alles zu besitzen und allen zu befehlen. Der Wille Gottes ist, daß jeder, der als Untertan geboren ist, ohne eigenes Urteil gehorche." Die Maxime Ludwigs XIV., niedergelegt in einem Briefe an seinen Sohn. — In der Renaissance, in der Reformation und in der englischen Revolution rang der Geist in verschiedener Weise um seine Freiheit. Es bedeutet dasselbe, wenn wir diese geschichtlichen Stationen als Etappen bezeichnen in dem Kampfe des Individuums um seine Selbstbestimmung. Daß das Geistesleben sich erhöhe, heißt, daß das Individuum sich stärker fühle, daß die Seele sich selbst als eine gestaltende völliger begreife. Es müssen aber privilegierte Einzelpersonen, Kasten und Institutionen durch die Geistbewegung und die mit ihr identische Befreiung des Individuums in ihrer Existenz sich notwendig bedroht fühlen. Der Sinn der geschichtlichen Bewegung, in die sich Shaftesbury gestellt sah, war das Aufeinanderstoßen des absoluten Königtums, des absoluten Papsttums und des privilegierten Aristokratismus auf der einen und der Geistes- und Willensrichtung des germanischen Bürgertums auf der anderen Seite.[1] Wir

1) Vgl. o. S. 17ff.

sprachen von der Weltanschauung der Heteronomie und der Autonomie, dem Geiste des Mittelalters und der Neuzeit, die hier gegeneinander traten, wie wir auch von einer Auseinandersetzung zwischen dem Prinzip der Scholastik und dem der Kultur reden mögen. Das Mittelalter fand sein Ende in diesem Kampfe insofern, als seine Weltanschauung die Herrschaft verlor über Geist und Gemüt der Allgemeinheit. Im übrigen mag gesagt werden, daß das „Mittelalter" in Stimmungen, Interessen und Forderungen bis zur Stunde fortdauert infolge eines, wie es scheint, mehr oder weniger unveränderlichen Bestandes an Realien und seelischen Verhaltungsweisen. Wir begriffen den ganzen Lebenskampf Ludwigs als eine letzte, gewaltige Anstrengung des mittelalterlichen Geistes, und in der Philophie seines Zeitgenossen Hobbes haben wir das Beispiel, wie auf dem Grunde eben jener scheinbar dauernden Voraussetzungen wesentliche Forderungen der alten Epoche in die Neuzeit hinübergeführt werden, um innerhalb der neuen Wissenschaft und Philosophie ihre Rechtfertigung zu suchen. In der Art des Kompromisses zwischen den Prinzipien des Mittelalters und der Neuzeit unterscheidet sich Hobbes durchaus von Locke und Newton; aber eben durch den Kompromiß gelten uns diese Männer gleicherweise als Exponenten des englischen Wesens. Über Newtons Geist behält das alte Weltbild von Erde und Himmel und den zwischen ihnen wirksamen Wundern seine Macht, trotzdem gerade durch seine Forschung das neue Weltbild erst völlig deutlich geworden war. So blickt auch Locke zum Himmel auf als zu dem Orte der Erfüllung. Vollzog sich bei ihnen das wissenschaftliche und das religiöse Denken in getrennten Reihen, so kommt bei Hobbes das Religiöse als Motiv des Denkens gänzlich in Wegfall. Die Geberde ist durchaus wissenschaftlich; naturalistisch sollen alle Gesetze und Gestalten bestimmt werden. Und doch ist es nicht der Geist des reinen wissenschaftlichen Denkens, der ihn bewegt. Dieser Geist stellt Welt und Leben, stellt alle Erscheinungen des Daseins auf sich selber und verweist darum den Forscher auf einen Standort jenseits religiöser oder anderer Konstruktionen menschlichen Begehrens, jenseits von menschlicher Furcht und Hoffnung. Shaftesbury macht es seinem Gegner mit Recht zum Vorwurf, daß er sich durch eine Konstruktion der Furcht von der Realität der Dinge trennte. Sein System schien ein extremer Naturalismus, und doch gelangte er nicht zur Natur. Er blieb bei einem Vorurteile stehen, wo Shaftesbury weiterging, um das Wesen der menschlichen Dinge gänzlich als Naturforscher zu begreifen, unbeirrt durch traditionelle Vorstellungen. Er gab das Beispiel einer wirklich wissenschaftlichen Beurteilung von Staat und Gesellschaft, indem er dem inneren Bestimmungsgrund der Gestalten und den um-

fassenden natürlichen Zusammenhängen nachging. Eben darum konnte die neue Epoche als die der Wissenschaft bezeichnet werden, weil die neue Wissenschaft das Leben als in sich selbst ruhend betrachtete, weil sie das Prinzip des autonomen Lebens und Denkens vertrat. Damit fiel das Offenbarungsschema der Weltbetrachtung und das Jenseits als Bestimmungsgrund gänzlich dahin, und zugleich mußte man Vertrauen gewinnen zu einer weltimmanenten Formkraft, zu dem lebensinnerlichen Bestimmungsgrund. Das heißt aber wiederum nichts anderes, als daß man Vertrauen zu dem Individuum fassen mußte. Nun kann freilich nicht geleugnet werden, daß die Individuen zu eben jenen Zeiten, da der sich selbst befreiende Geist entscheidende Schritte tat, das Vertrauen in den neuen Bestimmungsgrund des Lebens nicht durchaus rechtfertigten. Es wurde eine Unruhe, ein schwankendes Bewegen erzeugt, gegen die der vorige Zwang als beruhigende Sicherheit erscheinen mochte. Das Individuum, das den Boden der überkommenen geschichtlichen Formen hinter sich zurückließ, um in dem strömenden Leben Kraft und Wesen zu erproben, schien im Grundlosen sich zu verlieren, und so drängte die Furcht jeweils zu dem Positiven, Autoritativen zurück. Gegen die Reformation erstand eine doppelte Scholastik, gegen den Renaissancetaumel erfolgte der Rückschlag in dem französischen Formalismus, den wir durch Ludwig in das Extrem geführt sehen, so daß das Individuum aufs neue sich erhob, und die Ausschreitungen der englischen Revolution erregten in Hobbes jene Furcht, die ihn noch über die absolutistische Maxime des französischen Königs hinaus zu der Festsetzung einer autoritativen Form führte, die das ganze Leben restlos umschloß und die in der Folgezeit auf eigene Art geschichtliche Gestalt gewann innerhalb der englischen Kultur. Für Shaftesbury hatte der Fortschritt des Geistes und die mit diesem identische Selbstbefreiung des Individuums nichts Beängstigendes. Wie er den bewegenden Gedanken der Reformation zu Ende dachte und wie das künstlerische Prinzip der Renaissance seine Weltanschauung entscheidend gestaltete, so begriff er auch das politische Wollen der Revolutionsepoche als notwendige Konsequenz in dem Geistesfortschritt, als ein Weiterschreiten in der Bestimmung der Lebensgestalt durch lebensinnerliche Gewalten. Daß man durch Exzesse in der Geistesbewegung der Furcht verfiel und in Extreme sich zurücktreiben ließ, war ihm das Kennzeichen eines unwissenschaftlichen Geistes. Wahres Leben ist stets ein Wagnis, die Ängstlichen werden es darum nicht von der Stelle bringen. Es scheint aber, daß an die Wahrheit alles gewagt werden müsse.

Hobbes versprach ein System der Natur und er endete bei dem System des absoluten Königs, eben weil er in der Natur der Individuen das

Gestaltende, Verläßliche nicht fand. Für Shaftesbury aber war damit die Philosophie seines Gegners zu dem Bundesgenossen jenes Mannes geworden, durch den er die Freiheit und Kultur Europas bedroht sah. Der französische König mußte dem Philosophen freilich als der bei weitem gefährlichere Feind erscheinen; denn hier trat die absolutistische Idee als der bewegende Wille einer kriegerischen Machtfülle auf, wie sie Europa kaum je gesehen hatte, die Popularität jener von ihm bekämpften Philosophie hingegen schien ihm zunächst nur eine Sache der Mode. Daß ein solch paradoxes System, dessen Grundsätzen der augenscheinliche Befund der Natur gänzlich widersprach, einer tatsächlich vorhandenen Sympathie des Denkens und Fühlens seine Verbreitung in England danken sollte, war dem Philosophen unfaßlich. Gleichwohl sehen wir den englischen Geistescharakter der Folgezeit entscheidend bestimmt durch die Philosophie des Hobbes. Sein Materialismus ward zu der kennzeichnenden Metaphysik der englischen Wissenschaft und zur Philosophie des praktischen Lebens, seine egoistisch-absolutistische Doktrin setzte sich in ihrer Weise in dem eigentümlichen Konservativismus der englischen Art, in der Behandlung der Religion und in dem Amoralismus der englischen Politik fort.

Der Staat, wie er durch Hobbes gezeichnet wurde, konnte als das Muster eines vollendeten Egoismus angesehen werden, und doch gibt es einen Standort, von dem aus dieser Egoismus durch die nachfolgende geschichtliche Entwickelung noch überboten scheint. Der Staat des Hobbes vernichtet die Rechte des Individuums, um die Interessen der Allgemeinheit in höchster Vollkommenheit vertreten zu können. Der Staat war alles, das Individuum als solches nichts. Dem Individualegoismus waren rücksichtslose Schranken gesetzt durch den Staatsegoismus. Shaftesbury erinnert daran, daß die Transaktion eines Vertrages nicht ohne weiteres als Grund einer Änderung in der geistig-sittlichen Ökonomie des Menschen angenommen werden könne, und die Auslegung, daß der Akt als das Ergebnis einer Erfahrung zu denken sei, fällt mit der andern uns bekannten Erinnerung Shaftesburys dahin, daß dem von Hobbes angenommenen „Naturzustand“ auf Grund der besonderen Voraussetzungen keine Dauer zugedacht werden könne. Wir fanden, daß es sich hier in Wirklichkeit um nichts anderes als des Philosophen eigene Erfahrung handelte; diese Erfahrung aber war auch zugleich die des englischen Volkes. Und die äußere, geschichtliche Erfahrung, die auf den Egoismus als auf das Grundbestimmende des menschlichen Wesens hinwies, schien in der inneren Erfahrung sich zu bestätigen. Abgesehen von der paradoxen Überspannung mag die Behauptung des Philosophen als

ein ehrliches Zugeständnis angesehen werden, durch das er wiederum nicht nur sein eigenes, sondern zugleich ein nationales Empfinden zum Ausdruck brachte zu einer Zeit, da der englische Volkscharakter sich selbst in jener Eigentümlichkeit zu begreifen begann, die ihm bis zur Stunde verblieben ist. War aber ein umfassend elementarer Egoismus tatsächlich die treibende Feder der menschlichen Natur, wie es Hobbes an der besonderen geschichtlichen Stelle zum Bewußtsein kam, so kann sein absoluter Staat, der den Individualegoismus unerbittlich begrenzt und das Individuum als solches in keiner Weise gelten läßt, unmöglich als das gegebene Ziel der Entwickelung angesehen werden. Der egoistische Instinkt mußte vielmehr auf einen Kompromiß ausgehen, durch den der individuellen Selbstbehauptung ein möglichst weiter Raum gewährt wurde, ohne daß dadurch die Stabilität und Nützlichkeit des Staates sich verminderte. Bei Hobbes wandte sich der Staat als Leviathan gegen die Individuen, um sie als solche im Interesse des Gemeinwohls völlig zu verschlingen; kann aber eine solche Vergewaltigung bei dem angenommenen egoistischen Charakter der Individuen gar nicht als möglich gedacht werden, so mußte sie sich auch zugleich als unnötig erweisen, sobald es den Individuen zum Bewußtsein kam, daß die Möglichkeiten ihres Egoismus vermittelst des Staates sich steigerten. Die Bindung der Individuen durch den Staat erschien nun nicht mehr als absoluter Zwang, sondern als der durch die Natur und das Interesse geforderte Zustand; beließ man aber gleichwohl dem Staate jene ihm von Hobbes gegebene absolute Befugnis, das allgemeine Wohl rücksichtslos wahrzunehmen, so hatte man eingesehen, daß diese Rücksichtslosigkeit nicht gegen die eigenen Bürger vonnöten sei, sondern daß sie vielmehr nach außen in Wirksamkeit treten könne. Und so sehen wir in der Tat durch das englische Volk jene freiheitlichen politischen Institutionen ausgebildet, die der ganzen Welt zum Muster dienten, und zugleich bewahrte und bewährte der englische Staat seinen Charakter als „Leviathan“ durch eine Politik, die gegenüber andern Staaten und Völkern den Staatsvorteil prinzipiell und absolut über alle sittlichen Erwägungen stellt, und zwar nicht allein in Fragen nationaler Sicherheit, sondern vor allem zum Zwecke der Weltausbeutung.[1]) Einzig das Nützliche, das Fördernde ist Wahrheit und Recht. Der König des Hobbes konnte kein Unrecht tun, weil er selbst das Maß der Dinge in sich trug; nun gilt eben dies von dem Staate. — Der englische Staat

1) Es sei an den bekannten Ausspruch Kants erinnert: „Die englische Nation, als Volk betrachtet, ist das schätzbarste Ganze von Menschen im Verhältnis untereinander, aber als Staat gegen fremde Staaten der verderblichste, gewaltsamste, herrschsüchtigste und kriegserregendste von allen.“

erhält sein eigentümliches Gepräge durch die besondere Art, wie sich die Antriebe der Freiheit und des Egoismus, die durch Locke getragene Überlieferung des Konstitutionalismus und die durch Hobbes vertretene Tradition des Absolutismus miteinander verbinden.

Es war für Shaftesbury kaum faßbar, wie man in dem Bestreben, feste Lebensnormen zu finden, zu dem absoluten Staat gelangen konnte, und er mochte sich an dem Rande eines ungewissen Dunkels fühlen, als er inne wurde, wie der Absolutismus des Hobbes in der englischen Politik in seiner Weise praktische Gestalt gewann. Die ethische Logik versagte völlig. Das Sollen ergab sich aus dem Sein, dieses war als ein Zusammensein erkannt, die durch das Gattungsgefühl getragene Menschenbeziehung also war der fruchtbare Grund des Sittlichen, und die verläßliche Freundschaft und hingebende, opferwillige Treue bildeten seine elementaren Potenzen, im Staate gewann diese die Sittlichkeit begründende Menschenbeziehung feste Gestalt, und nun sollte der Staat, dieser Ort der Sittlichkeit, den sittlichen Gesetzen absolut gegenüber stehen, er sollte aus sich selbst, aus politischen, ökonomischen und anderen äußeren Rücksichtnahmen eine eigene geltende Norm erzeugen, er sollte berechtigt sein, je nach Bedürfnis, die sittlichen Begriffe gänzlich zu mißachten, zu verkehren. Shaftesbury hatte sich zunächst gegen jenen philosophisch formulierten Absolutismus gewandt, der dem Staatsoberhaupte das Recht zusprach, für das eigene Gemeinwesen jeweils die Begriffe von Gut und Böse zu bestimmen, weil er durch ihn die Sittlichkeit in ihrem Wesen verkannt und in ihrer Entfaltung gefährdet sah, und als gleich verhängnisvoll erschien ihm jener andere Absolutismus, der den Staat in seiner Betätigung nach außen den Gesetzen der Sittlichkeit gänzlich entband.

Wollte man von hier aus folgern, daß die in der menschlichen Gemeinschaft sich begründende Individualethik notwendig eine bruchlose Vollendung in der Staatsethik fordern müsse, so machte man sich eines Fehlschlusses schuldig, der dem Philosophen nie begegnen konnte. Wenn irgendwo, so kommt gerade hier seine Lehre von der Distanz und Perspektive[1]) zu ihrer vollen Bedeutung. Ist schon für eine gerechte Beurteilung der Individuen untereinander die Beachtung des Perspektivischen unerläßlich, so entstünde eine um so größere Verwirrung, wollte man die verschiedene Pflicht der Individual- und der Staatspersönlichkeit in die gleiche Fläche der Betrachtung rücken. Zunächst sieht sich das sittliche Wollen des Staates anders als das der Individuen einer unendlich ge-

---

1) Vgl. o. S. 99.

steigerten Komplikation äußerer Bedingungen gegenüber, die nicht in der Einfachheit bewältigt werden können, mit der sich dem Individuum die Pflicht vorschreibt. Sodann ist der Staat mit der ständigen Sorge der Sicherheit belastet gegen List und Gewalt von außen, während das Individuum von dem Schutze der Staatsordnung umgeben ist. Endlich steht es dem Staat nicht frei, um eines Prinzipes willen ein ganzes Volk zu opfern. Es wird stets ein erhebendes und für den sittlichen Fortschritt notwendiges Schauspiel sein, daß Individuen um ein Prinzip oder zur Sühne einer Schuld das letzte Opfer bringen, auf der anderen Bühne, wo die Völker gegeneinander handeln, mag die Tragödie in ein Bild der Torheit und des Verbrechens sich verwandeln; denn das „Prinzip" kann von den Feinden in dem Netzwerk listvoller Pläne als Fallstrick vorgesehen sein, und wäre eine Schuld des Staates zu sühnen, so könnte ihrer nie ein ganzes, großes Volk teilhaftig geworden sein, also daß es freiwillig den Untergang zu wählen hätte. Und wenn eingewendet würde, der sittliche Wert, der durch den heroischen Idealismus eines großen Volkes in die Erscheinung träte, wäre von unendlicher Bedeutung für den ganzen Weltgang, so bliebe zu bedenken, ob dieser mögliche Wert die Vernichtung der vorhandenen Werte auch nur annähernd aufwiegen könnte.

Wir mögen von drei Systemen reden, die Shaftesbury in Wirklichkeit und Vorstellung wirksam fand: das System des absoluten Staates, der absoluten Kirche und das System der Natur. Dies letztere war für ihn jener mehr gefühlte als klar erkannte Zusammenhang der Dinge, den er zunehmend zur Geltung gelangen sah. Es ließe sich auch sagen, das System der Natur sei die wirksame innere Form der Natur, die durch die Lebensbewegung in dem Geiste zum Bewußtsein erwacht. In der freien Entfaltung dieser inneren Form, in dem wesenhaften Naturstreben sah Shaftesbury das Wahre, Gute, Schöne Gestalt gewinnen. Die lebendige Seele, die freie, schöpferische Persönlichkeit erschien ihm als das Ziel der Naturbewegung. Shaftesbury vermochte sich keinen Wert und keine Größe zu denken, die nicht aus dieser wesenhaften Bewegung erwuchsen, von der wir sagten, daß sie ihrem letzten Sinne nach als Drang freier Selbstzusammenfassung zu begreifen sei. Wahre Sittlichkeit, echte Kultur konnte nach seiner Anschauung nur in der Freiheit gedeihen. Der Philosoph war sich wohl bewußt, daß der geschichtliche Anschein seiner Behauptung widersprach. Durch ein eingehendes Studium der geschichtlichen Tatsachen jedoch fand er seine Überzeugung durchaus bestätigt; denn was sich ihm auch nur immer an Kulturgröße zeigte innerhalb der Grenzen des Absolutismus, sah er mit seinen gestaltenden Antrieben in

dem Boden der Freiheit wurzeln. Und die Nachprüfung muß das Urteil Shaftesburys bestätigen. Wo eine Blüte der Kunst und Wissenschaft in Zeiten des politischen Verfalles und der Unfreiheit erscheint, ist stets eine große Geisteserhebung, ein starker politischer Aufschwung vorangegangen, oder der Aufstieg der Kultur fällt zusammen mit einer allgemeinen Seelenerhebung innerhalb eines politisch unfreien Volkes, die nachfolgend als Wille zur politischen Freiheit zum völligen Bewußtsein ihrer selbst gelangt. Es wird freilich nicht eine Kultur letzter Größe sein, die lediglich aus der Nachwirkung einer freien Lebensregung hervorgeht und innerhalb unfreier politischer Formen sich auslebt, oder die in dem Aufstieg zur Freiheit zwischen Kampf und Hoffen sich entfaltet; jene Kultur letzter Größe wird nur dort in die Erscheinung treten, wo die Kräfte eines Volkes unbeeinträchtigt durch irgendwelche Willkür in trotzig freiem Spiele den Lebenswillen der Nation gestalten.[1])

Bildet sich das Wesen der Welt durch die autonome Entfaltung ihrer Kräfte, so muß durch die Willkür der Heteronomie notwendig eine Verfälschung des Lebenswillens eintreten. Nun schien es dem Philosophen, daß das System der Natur nur durch ein anderes System unwirksam gemacht werden könne, und Staat und Kirche mochten solche Systeme sein. Rechnete die Kirche mit Furcht und Hoffnung durch den ganzen Zusammenhang ihrer Lehren und Veranstaltungen, so nutzte der Staat auch noch jene andere menschliche Schwäche der Eitelkeit durch die kunstvolle Ausbildung eines Systems abgestufter Auszeichnungen. Die Lehre seines Gegners Hobbes, daß der Staat die sittlichen Maße bestimme, schien dem Philosophen so ungeheuerlich, und doch zeigte ihm der Augenschein, daß das „System des Königs“ in der Tat als eine „Ethik“, als eine Ordnung der Werte, praktisch wirksam war, und das Beispiel von Männern seines Bekanntenkreises belehrte ihn, daß selbst groß angelegte Naturen dazu kommen können, Überzeugung und Charakter diesem System zu opfern. Die Eitelkeit bezwang sie, sie war stärker als der Stolz. Was dem Stolz die Würde, das sind der Eitelkeit die Würden. Es gerät aber nicht nur die Würde und mit ihr der Grund der Sittlichkeit in Gefahr durch das höfische System; indem der Patriotismus von Standesbegriffen aus bestimmt und bewertet wird, tritt eine Verengung des Vaterlandsbegriffes ein, der der nationalen Eintracht und Stärke leicht zum Verhängnis wird. Shaftesbury stellt keineswegs eine radikale Forderung; es genügte ihm auf die Gefahr hingewiesen zu haben. So leistete er ja auch selbst nicht Verzicht, er begriff vielmehr den erhöhten Stand als eine erhöhte

1) Man vgl. o. S. 24 Text und Anmerkung; ferner Köstlin, Ästhetik S. 31.

Pflicht, eine erhöhte Möglichkeit des Guten.[1]) Er war des festen Vertrauens, daß der „götlîche gesmack“ die innere Gestalt des Lebens zunehmend zur Geltung bringen müsse[2]), daß die Würde gegen die Würden, das „System der Natur“ gegen jede heteronome Bestimmung sich behaupten werde.

Shaftesbury erkannte, daß der „Geschmack“ für die Gestalt der Wahrheit und Freiheit unter den Völkern nicht in gleicher Stärke gefunden werde. Er erinnert an das Beispiel der Kappadozier, denen die Römer die Freiheit anboten, und die, erschreckt durch die zugedachte Gunst, die Römer flehentlich um einen Tyrannen baten, als ob es gelte, ein schweres Unglück von ihrem Lande fernzuhalten. In den absoluten Monarchien des modernen Europa sah der Philosoph eben diesen kappadozischen Geist lebendig. Es waren Kappadozier, die das Joch der französischen und russischen Autokraten trugen, und Shaftesbury erinnert daran, wie die Privilegierten aller Orten aus eigenen Gründen geschäftig sind, eben diesen kappadozischen Geist zu bestärken. Mögen aber auch, so führt der Philosoph aus, Völker sich finden, die die blutbefleckte Hand des Tyrannen küssen und ihn „Vater“ nennen, so ist gleichwohl auch unter ihnen das Naturprinzip in Dunkelheit wirksam. Sie fühlen den Zusammenschluß und die Ordnung als ein Notwendiges, und da sie sich der gestaltenden Kraft als eines eigenen freien Besitzes nicht bewußt werden, so beugen sie sich gerne unter eine Gewalt, die ihnen diese Ordnung zu gewährleisten scheint.[3]) Je perverser uns diese Unterwürfigkeit bedünken mag, um so stärker bekundet sich in eigener Art das natürliche Prinzip, als um so ungerechtfertigter erscheint aber auch zugleich die Behauptung des Absolutismus, daß das Volk nur durch äußere Gewalt zu bändigen sei, daß es aus sich selbst die Form des Staates nicht erzeugen könne. Fand Shaftesbury unter Romanen und Slawen den gestaltenden Geist der Freiheit annoch kaum wirksam, so erwiesen sich die Germanen, vorab die Engländer und Holländer, um so deutlicher als die berufenen Träger der Geistestradition. Der Philosoph glaubte das englische Volk durch den Weltgeist dazu erwählt, eine Gestalt des Wesens, der Freiheit und Gerechtigkeit zu begründen auf Erden, die Sonne einer neuen, großen Kultur sah er über England emporsteigen, aber wir wissen auch, daß sie für ihn in einem Meere der Enttäuschung unterging.

---

1) Als nach dem Tode des zweiten Lord Shaftesbury die Grafenwürde auf den jungen Philosophen überging, war es das erste, wozu er den Einfluß seines Titels benutzte, daß er die Austreibung seines politischen Gegners Bayle aus Holland verhinderte.

2) Vgl. o. S. 348; 366ff. 3) Vgl. I, 107f.

Shaftesbury betrachtete es als einen Satz gesicherter Erfahrung, daß die Gestalt des Staates und die Form der Sittlichkeit und Religion sich gegenseitig bedingen, und daß in einer Despotie eine würdige Religion ebensowenig gefunden werden könne wie echte Sittlichkeit. Nachdem der Philosoph dargetan, daß der sittlich religiöse Grundbegriff des Gemeinsinns von Despoten nicht gekannt sei und in Despotien notwendig erstickt werden müsse, fährt er fort: „And thus Morality and good Government go together. There is no real Love of Virtue, without the knowledg of Publick Good. And where absolute Power is, there is no Publick. — They who live under a Tyranny and have learnt to admire its Power as Sacred and Divine, are debauched as much in their Religion, as in their Morals. Publick Good, according to their apprehension, is as little the Measure or Rule of Government in the Universe, as in the State. They have scarce a Notion of what is good or just, other than as mere Will and Power have determined. Omnipotence, they think, would hardly be it-self, were it not at liberty to dispense with the Laws of Equity, and change at pleasure the Standard of moral Rectitude."[1]) Der Begriff des Guten steht vor dem des Göttlichen, das Religiöse gewinnt an dem Ethischen seine Maße; für die sich bildenden Begriffe der Güte und Frömmigkeit zugleich ist aber die Form des Staates von bestimmender Bedeutung. Völlig unmittelbar stand der Mensch kaum je dem Universum und seinen Größen gegenüber. Bewußt-unbewußt werden Gefühl und Phantasie, mit denen er die letzten Beziehungen erfaßt, geleitet durch das gewohnte Bild der menschlichen Ordnung, von der er sich umschlossen findet. Allerdings vollzog sich dieser Prozeß innerhalb des engeren Horizontes primitiver Zeit mit stärkerem und deutlicherem Zwange. Der Fortschritt des modernen Bewußtseins erscheint als zunehmende Unmittelbarkeit in der Erfassung metaphysischer Potenzen. Dem früheren Menschen waren die Concreta der nächsten Umgebung die unumgänglichen Mittel, die selbstverständlichen Typen seiner Weltbetrachtung. Die religiöse Phantasie, die innerhalb einer Despotie zu Begriffen eines jenseitigen Reiches sich erhob, mußte mit Notwendigkeit bei der Vorstellung eines Weltdespoten enden. Man kannte einen König, umgeben von einer bevorzugten Kaste, Günstlinge, Fürsten und Beamte, man wußte, daß dieser König reich genug war, um nach Laune fürstlich zu belohnen, und mächtig genug zu jeglicher Bestrafung, ohne daß man wagte, nach Gründen der Gerechtigkeit zu fragen. Sein Zorn war zu fürchten, um seine Gnade mußte man sich bemühen. Der sicherste Weg aber, um sich in Gunst zu setzen, um

1) I, 106f.

Leben und Eigentum zu schützen, war die Bekundung einer unterwürfigen Gesinnung und die Bestechung der Vermittler seines Willens, der Träger seiner Macht durch Gaben und Bitten. So befestigte sich die Vorstellung eines himmlischen Staates mit seinen auserwählten Scharen, mit seinen unerforschlichen Gründen der Vergeltung, der überschwenglich unverdienten Gnade, dem zermalmenden Zorne, mit seinen Engeln und Heiligen, die der Gläubige durch Opfer und Gebete zu bestimmen sucht. Dem Nachdenken wird sich eine Fülle weiterer Analogien erschließen, wie überhaupt das psychologische Grundgefüge der orthodoxen Dogmatik nur von den hier angedeuteten Voraussetzungen aus völlig verstanden werden kann. Erzeugt die religiöse Phantasie aus den Gestalten des Staates die Bilder der jenseitigen Welt, so wirken andererseits diese wiederum zurück auf ihr irdisches Gegenbild. Man sieht die göttliche Majestät und Allgewalt in dem König verkörpert und unterwirft sich seinem Willen mit religiöser Furcht. Der ganze Staat in allen seinen Teilen und Bekundungen erhält eine religiöse Weihe. Nun war aber Shaftesbury über die unumstößliche Tatsache sich klar geworden, daß der Gemeinsinn als die fruchtbare Grundgestalt des Staatslebens, der Sittlichkeit und der Religiosität betrachtet werden müsse, und durch das Wesen der Despotie sah er nicht nur das Emporkommen dieses Gemeinsinns verhindert, sondern zugleich Antriebe erzeugt, die eine völlige Verkehrung des Naturgemäßen in Staat, Religion und Sittlichkeit bewirken. Der Absolutismus verhilft dem Widernatürlichen zu religiöser Sanktion und zur Befestigung in sich selbst. Allein auf dem Lebensgrunde eines freien Staates, der gänzlich durch den Gemeinsinn seiner Bürger getragen wird, kann eine würdige Gottesvorstellung, können echte, sittliche Begriffe gewonnen werden, und die geläuterte Religion wird die staatliche Gestalt menschlicher Gemeinschaft durch Ehrfurcht adeln.

Es ist deutlich, daß der absolutistisch regierte Staat in umfassendem Sinne der bösen Tat gleichzusetzen ist, die fortzeugend Böses muß gebären. Die Despoten, sagt Shaftesbury, verachten die Menschen, die ihr Regiment willig ertragen, zugleich aber müssen sie damit sich selbst verachten, und die Unterjochten verdienen Verachtung, wie überhaupt ein jedes Volk die Regierung hat, die es verdient. „Die schlechten Menschen", sagt Plotin, „herrschen infolge der Feigheit der Beherrschten, und das ist auch ganz in der Ordnung."[1]) Die Kappadozier bedürfen eines Tyrannen, dem Tapfern innerhalb einer Despotie ist die Revolution sittliche Pflicht, wofern der Weg einer friedlichen Errichtung des freien Staates mit Ge-

1) Ennead. III, 2, 8.

walt verschlossen wird. Milton, Algernon Sidney und Locke hatten noch, wie wir sahen, das Recht der Revolution durch die naturrechtliche Vertragshypothese begründet, und wie der englische und schottische, so hatte auch der kontinentale Kalvinismus aufgrund eines religiös erklärten Naturrechtes das Recht des Widerstandes gegen eine ungöttliche Obrigkeit verkündigt und den *magistrats inférieurs* die Pflicht auferlegt, in einer solchen Zeit der Not die Zügel der Regierung zu ergreifen. Aber auch irgend ein einzelner mochte kraft einer besonderen Berufung den Befehl Gottes ausrichten, und so fand auch der Königsmord in dieser Gedankenfolge seine Rechtfertigung. Für Shaftesbury ist das Argument der Vertragshypothese ohne Bedeutung, und die religiös-autoritative Begründung war ihm vollends fremd. Für ihn stand hier nicht weniger als alles auf dem Spiel, und der Kampf gegen den Absolutismus ist ihm darum die elementarste Forderung in dem Umkreis menschlicher Pflicht, eine Pflicht in jedem Sinne und in Rücksicht des ganzen Lebensgebietes. Der Absolutismus ist zu bekämpfen im eigenen Lande und auch da, wo er außer Landes drohend sein Haupt erhebt, und zwar unter Einsatz der ungeteilten Kraft, der gesamten Existenz. Man vergegenwärtige sich das ganze Gewicht des sittlichen Argumentes und des Kulturinteresses, das gegen den Absolutismus in die Wagschale fällt, und dann denke man sich die Regierung eines Kulturstaates, die, im Interesse des Autoritätsprinzips dem Absolutismus eines Nachbarlandes den Rücken stärkt in seiner brutalen Vergewaltigung freiheitlicher Regung und die den Häschern seiner politischen Polizei hilfreiche Hand bietet, um die Galgen und Gefängnisse der Despotie zu füllen! Als ob sie Treue und Dank erwarten könnte, wo die Sittlichkeit ihres Grundes ermangelt, als ob unbesehen Thron gegen Thron sich stützen könnte! Es scheint, daß eine solche Regierung zusammen mit ihrem politischen Rückhalt von dem zusammengeballten Ingrimm einer freiheitliebenden Bürgerschaft zermalmt werden müßte. — Shaftesbury erlebte mehr als dies. Er begriff die Kämpfe seiner Zeit als einen großen Kulturkrieg. Der französische Absolutismus hatte sich mit der Barbarei des Ostens verbündet, um die Freiheit, um die von dem Germanentum getragene Kultur Europas zu vernichten, und in diesem Kampfe ward England zum Verräter, weil es die Stunde seines Vorteils gekommen sah. Es verbuhlte das Kulturinteresse um sein Geschäftsinteresse und beschritt damit den Weg, auf dem es seitdem zum Fluche für die Welt verblieben ist. — Shaftesbury kennt einen Ahndungstrieb[1]),

---

1) Wir mögen hierbei an den Gerechtigkeitssinn, die δίκη, des Protagoras denken. Vgl. o. S. 51; 120; 358.

einen zur Rache der vergewaltigten Gerechtigkeit und Wahrheit drängenden Naturinstinkt, der die Menschen zu gemeinsamer Tat zusammenführt, um die Majestät des Rechtes, die Majestät der weltimmanenten Wahrheit wiederherzustellen.

Nur innerhalb eines unfreien Staates besteht das Recht der Revolution. Wo eine Konstitution vorhanden ist, und der Weg des Gesetzes offen steht, ist die Selbsthilfe, der Appell an die Leidenschaften der Masse ein Verbrechen; denn die Geschichte lehrt, daß damit nur der Reaktion der Weg bereitet wird. „To me the greatest traitor in the world ever was and will be that man, who, under pretence of love to the people, or their interest, will raise them to sedition, appeal to their tumults, and gathered numbers and attempt to work upon their passions, and incense them to be the executioners of their magistrates. — For so the best Commonwealths have been converted into the most absolute tyrannies.“[1])

Der Kampf gegen den Absolutismus war für Shaftesbury zugleich ein Kampf gegen den Imperialismus. Die „Universalmonarchie“, durch die er Europa bedroht sah, war das absolutistische Imperium Ludwigs XIV. Der Philosoph erkannte deutlich eine innere Beziehung zwischen dem imperialistischen und dem absolutistischen Prinzip. Dem Imperialismus[2]) steht das *imperium romanum* vor Augen, ein Reich, das sich nicht deckt mit den Grenzen eines Volkstums, sondern das durch Eroberung angrenzender oder entfernter, überseeischer Gebiete sich ausdehnt nach der ganzen Möglichkeit seiner militärischen oder sonstigen Hilfsmittel, wobei der politische Ehrgeiz oder das wirtschaftliche Interesse in verschiedenem Grade führend sein mögen. In dem Prozesse der imperialistischen Ausdehnung verläßt der Staat seine natürliche Grundlage, um sich zunehmend aus einem Organismus in einen Mechanismus zu verwandeln, und Mechanisierung des Staatslebens ist gleichbedeutend mit Zentralisierung. „Vast Empires are in many respects unnatural; but particularly in this, That be they ever so well constituted, the Affairs of many must, in such Governments, turn upon a very few; and the Relation be less sensible, and in a manner lost, between the Magistrate and People, in a Body so unwieldy in its Limbs, and whose Members lie so remote from one another, and distant from the Head.“ In dem Imperium lockern sich die für den inneren Zusammenhalt des Staates so wichtigen Gefühlsbande, es geht jenes instinktive Bewußtsein der Zusammengehörigkeit verloren, durch das der primitive Staat des Stammes sich begründete. Das Reich

1) An Furly 13. Januar 1708/9 und 22. Mai 1710 in Forsters Briefsammlung.

2) Vgl. Hobson, Imperialism. London 1902.

tritt dem Empfinden mehr und mehr als ein Fremdes, Unfaßbares gegenüber, man vermag das ungeheure Machtgebiet nicht mehr als die erweiterte Gestalt der eigenen Existenz zu begreifen. An der Stelle des von innen Bindenden faßt eine geharnischte Zentralgewalt das Staatsgebilde von außen her zusammen. Der Weg steht offen zu dem Imperialismus des Cäsarismus, des Absolutismus. — Aber nicht nur von innen, sondern auch von außen gesehen, erheben sich psychologisch begründete Gefahren gegen den imperialistischen Staat. Der sittliche Fortschritt wird von Shaftesbury als eine Expansion des höheren Ich begriffen, als eine Erhebung über die egoistische Enge zu den stets umfassenderen Kreisen menschlicher Gemeinschaft. Diese Erhebung findet ihr Ziel in der Erhabenheit des höchsten Gutes, wo wir uns eins fühlen und wissen mit dem Vaterland, mit der Menschheit, mit dem Universum, mit der „Weltnatur" als mit dem Werden. Die innere Anschauung des gegen die Weltgrenzen sich dehnenden Vaterlandes, dem man sich in Opfersinn verbunden fühlt, mag den einzelnen vielleicht um so eher emporführen zu dem Erlebnis einer letzten Größe, zu der letzten Erhabenheit; der Anblick ändert sich aber völlig, wenn wir uns den Fremden dem Weltreiche gegenüber denken. Für ihn verwandelt sich das Erhabene in das Schreckliche. Fühlt sich dort das niedere Ich überwältigt durch den Triumph des höheren Selbst, insofern wir den Fall als möglich annehmen, daß die politische Expansion zum Anlaß eines sittlichen Erlebnisses sich gestaltet, so kommt die Überwältigung hier einer Zermalmung gleich. Wir erinnern uns, daß innerhalb dieser Weltanschauung die geschichtliche Bewegung als ein Ineinander- und Gegeneinanderwirken von Formen und Verhältnissen gedacht wird.[1]) Von dem Unmaß wurde gesagt, es könne als frevelhaft oder als lächerlich erscheinen, und wir mögen nun hinzufügen, daß es als ein Schreckliches empfunden werden kann, gegen das sich die Bedrohten zur Abwehr instinktiv verbinden oder unter dessen Druck sie sonstwie eine Erlösung erhoffen. Daß Shaftesbury die Natur und die Alten zugleich nennen konnte als wirksame Mächte in dem organischen Aufbau des modernen Lebens, hatte seinen Grund in der Art, wie dem Philosophen die Antike sich darstellte. In den kleinen Stadtstaaten von Hellas, die je nach Bedürfnis in Bünden sich zusammenschlossen, sah er das Prinzip der Natur in Entfaltung. Das Eigentümliche, die „Persönlichkeit" der Stämme fand ihren staatlichen und kulturellen Ausdruck, das ganze Leben scheint durch ein natürlich-ursprüngliches Ebenmaß beherrscht. Wir pflegen aber eben da von „Schönheit" und von „Kultur"

---

1) Vgl. u. a. o. S. 122f.

zu reden, wo die immanenten Lebensmaße in lebendiger Wirksamkeit zur Darstellung gelangen. — Aus dem römischen Machtwillen, gegen den die anderen Naturinstinkte nicht aufkamen, erhob sich das Imperium zu gigantischer Größe, zu furchterregender Erhabenheit. Auf dem römischen Volk selbst lastete sein Gewicht, und die unterdrückten Weltvölker fühlten sich dem zermalmenden Kolosse gegenüber in solch gänzlicher Ohnmacht, daß sie nur von einem „göttlichen Erlöser" das Heil erhofften, von einem Messias „with Strength from Heaven sufficient to break that Empire, which no earthly Power remaining could be thought sufficient to encounter."[1]) Wir sind uns bewußt, daß durch die Andeutungen Shaftesburys, die in sich nur die Konsequenz seiner Weltanschauung darstellen, ein beachtenswertes psychologisch-ästhetisches Moment in die geschichtsphilosophischen Erwägungen eingeführt wird.

Man hat sich eben dieser Voraussetzungen in dem Denken Shaftesburys zu erinnern, um seinen Begriff des politischen Geleichgewichts — balance of power — zu verstehen.[2]) Der Geschichtsphilosoph, dem die Weltenergien sich plastisch darstellten, und der den „Standard der Natur" als ein Formprinzip begriff, empfand die imperialistische Machtentfaltung als ein Unmaß. Er sah hier eine einseitige Willensbekundung, die erfahrungsgemäß zu absolutistischer Willkür, sei es im eigenen Staate oder in dem Verhältnis nach außen hinleitet, und so wird die imperialistische Politik stets eine Gefahr für die Kulturinteressen in sich schließen. Die einzige Rettung eines über das natürliche Maß hinausgewachsenen Reiches ist eine Entbindung der einzelnen Teile und ihre Konstituierung als autonome Organismen. Neben den Ausführungen der Werke mag hier zugleich eine Briefstelle beachtet werden.[3]) „That there should be a balance of power in the world is one of the plain principles which the world (thank God) is pretty well possessed of in this rising age." Shaftesbury denkt hier an den Widerstand der germanischen Welt gegen die französische Universalmonarchie. „That the balance should for the good of mankind be composed not of a few, but as many powers as is possible, is as simple and as just a principle, but not so generally under-

1) III, 77f.

2) Der Inhalt dieses Shaftesburyschen Begriffes ist vollkommen deutlich. Begegnen wir weiterhin eben diesem Ausdruck in der englischen politischen Literatur, so handelt es sich um eine Forderung der britischen auswärtigen Politik, die den Begriff der „Supremacy" zur Voraussetzung hat. Das hier Vorausgesetzte aber ist eben das von Shaftesbury Bekämpfte nach der ursprünglichen Anwendung des Begriffes. Vgl. des Verf. Schrift „Die Hoffnung des Iren". Perthes, Gotha 1915, S. 5f.

3) An Teresias, Nov. 29. 1706. Rand S. 366ff.

stood, much less when so reduced as to bring these smaller powers or sovereignties within the limits of cities, and those too of no enormous bulk or widely extended territory. Such powers as these, united by confederacy, or standing league (as of old the Grecian cities by the Achaian, and at this day the German circles, Swiss cantons, and Dutch states) are doubtless the most perfect and according to nature; but how ineffectual to preserve a general balance against greater nnd more unnatural sovereignties when such appear in the world, history and reason will in good measure show us." Als das politische Ideal nach Shaftesburys Sinn müßte der kleine Staat mit obligatorischem Referendum gedacht werden, der mit andern solchen Staaten zu einem Staatenbunde sich vereinigt. Der Philosoph verhehlt sich jedoch nicht, daß dies Ideal in der Welt, wie sie nun einmal beschaffen, schwerlich sich verwirklichen lasse. Er erinnert an die Föderation der griechischen Staaten und an die verbündeten Kleinstaaten Deutschlands, Hollands und der Schweiz. Wie stark auch seine Ueberzeugung sein mochte, daß in solchen Gemeinwesen, insofern sie durch konstitutionelle Garantien die politische Freiheit gewährleisten, die Maße der Natur am reinsten zur Geltung gelangen, und die Vorbedingung einer Kultur echten Sinnes darum hier am ehesten gefunden werde, so ward er doch zugleich durch die Geschichte belehrt, daß die hier erwachsene Kultur in den Machtmitteln des losen Staatenbundes den nötigen Schutz nicht fand gegen feindliche Bedrohung, daß die Weltmaße – the general balance – gestört werden konnten infolge ihrer politischen Schwäche.[1]) Die Innenkultur bedarf ganz notwendig des Schutzes und der Ergänzung durch eine Staatskultur, die in planvoller Stärke der allgemeinen Lage Rechnung trägt.[2]) Wir sahen in dem Denken Shaftesburys die griechische Logos- und die römische Nomosvorstellung innerlich sich verschmelzen, und so weisen auch seine politischen Überlegungen auf einen Ausgleich zwischen dem griechischen Individualismus und dem römischen Imperialismus, dem griechischen Kulturgedanken und dem römischen Machtwillen. Nicht der lose Staatenbund, sondern der festgefügte Bundesstaat ist das germanische Staatsideal und die einzig praktisch mögliche Gestalt des Kulturstaates; denn in ihm bewahren die gesellschaftlich-politischen Individualitäten der einzelnen Landschaften ihre volle Selbständigkeit der Entfaltung, und zugleich findet

1) An sich schon bedeutet jedes politisch schwache Gemeinwesen eine Gefahr für den Weltfrieden, weil es gegenüber dem stets latent vorhandenen oder offen agressiven Druck von außen den notwendigen Gegendruck nicht aufzubringen vermag.

2) Vgl. o. S. 381 f.

sowohl die nationale Freiheit und Kultur wie das allgemeine Kulturinteresse an seiner zusammengefaßten militärischen Kraft einen wirksamen Schutz.

Bischof Warburton, einer der bekanntesten Gegner Shaftesburys, urteilt über den Philosophen; „Of all the virtues which were so much in this noble writer's heart and in his writings, there was not one he more revered than the love of public liberty.“[1]) Die begeisterte Hingabe an das Ideal der Freiheit wurde allgemein als das Große in dem Wesen und Leben Shaftesburys empfunden. Nun erkannten wir aber, daß eine Philosophie der Freiheit ganz notwendig zugleich eine Philosophie der Form sein müsse.

Vergebens werden ungebunden Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben;
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Die Freiheit konstituiert sich in der Form, durch das Gesetz[2]), und so verlangt die politische Freiheit den konstitutionellen Staat. Mit dem Worte „Konstitution“ bezeichnet Shaftesbury die Verfassungsurkunde des auf dem Prinzip der Volksvertretung sich erbauenden freien Staates. Wenn wir uns auf die Namen der Theoretiker des konstitutionellen Staatsrechts besinnen, pflegen wir zunächst an Montesquieu zu denken; zugleich ist uns aber auch die Tatsache geläufig, daß die französischen Programme und Theorien des 18. Jahrhunderts im wesentlichen die Formulierung englischer Gedanken darstellen; und zwar pflegen wir nicht nicht nur an die anregenden Ideen der englischen Philosophie zu denken, sondern auch an die vorbildlichen Prinzipien, wie sie in der Konstituierung der religiös-politischen Gemeinwesen Nordamerikas Gestalt gewannen. So erkennen wir in der Lehre Montesquieus eine Wiedergabe der Ideen, die Locke in seinen zwei „Abhandlungen über bürgerliche Regierung“ niedergelegt hat. Zugleich zeigt sich der französische Philosoph auch deutlich unter dem Einflusse Shaftesburys, den er mit Begeisterung verehrte.[3]) So erbittert wie Shaftesbury andere Lehren Lockes zurückwies, in dem Kampfe gegen den politischen Absolutismus[4]), in dem Kampf um politische Freiheit und ihre verfassungsmäßigen Garantien steht er durchaus an seiner Seite. Milton und Algernon Sidney mögen als Vorgänger Lockes

---

1) Dedication to the Freethinkers, die Einleitung zu seinem Buche: The Divine Legation etc. p. XIV der 4. Aufl. von 1765.

2) Vgl. o. S. 365f. 3) Vgl. o. S. 3; 122.

4) Locke wandte sich bekanntlich sowohl gegen den despotischen Absolutismus des Hobbes wie gegen den von Filmer († 1647) vertretenen patriarchalischen Absolutismus.

genannt werden, aber wir haben bereits auch daran erinnert, daß das Vorlaufende der englischen Reflexion über den Staat weniger in der Gedankentradition zu finden sei als in den konkreten politischen Tatsachen. Milton rechtfertigt die Revolution und den Staat Cromwells, Locke begründet die mit der Regierung Wilhelms von Oranien erstmalig in die Erscheinung getretene konstitutionelle Monarchie. Shaftesbury schreibt über diese Staatsumwälzung: „'Tis scarce a quarter of an Age since such a happy Ballance of Power was settled between our Prince and People, as has firmly secured our hitherto precarious Libertys, and removed from us the Fear of Civil Commotions, Wars and Violence, either on account of Religion and Worship, the Property of the Subject, or the contending Titles of the Crown. But as the greatest Advantages of this World are not to be bought at easy Prices; we are still at this moment expending both our Blood and Treasure, to secure to ourselves this inestimable Purchase of our Free Government and National Constitution. And as happy as we are in this Establishment at home; we are still held in a perpetual Alarm by the Aspect of Affairs abroad, and by the Terror of that Power, which e'er Mankind had well recovered the Misery of those barbarous Ages consequent to the Roman Yoke, has again threatened the World with a Universal Monarchy, and a new Abyss of Ignorance and Superstition."[1]) Shaftesbury betont auch sonst das Nationale, Volkseigentümliche der englischen Konstitution. Der freie englische Staat erscheint ihm als ein natürliches Produkt des englischen Bodens, als ein notwendiges Erzeugnis des britischen Genius; er sagt von der englischen Konstitution, sie sei „gewachsen", hervorgegangen aus den besonderen geschichtlichen Bedingungen. Die freie Konstitution betrachtete Shaftesbury als die erste und größte Errungenschaft des englischen Volkes. Mit ihr sah er die Grundbedingung einer großen Kultur erfüllt, wie der Absolutismus aus innerer Ursache den Ruin des sittlichen und schöpferischen Lebens mit sich führt.

Shaftesbury fühlte sich als Genosse einer großen Zeit, und es erfüllte ihn mit Stolz, einer Nation anzugehören, die der Welt den Weg wies zu den höchsten Gütern des Daseins, die Gut und Blut einsetzte für die eigene Freiheit und die Freiheit Europas. Mit den Waffen des Geistes wie mit kriegerischer Wehr sah er sein Volk das Mittelalter beenden und eine neue Epoche der Vernunft und Gerechtigkeit, eine Kulturära begründen. In ihrer freien Verfassung hatte die englische Nation die fruchtbare Grundform des naturgemäßen Lebens gefunden. „Foreign Princes

---

1) I, 216.

indeed have most of them that unhappy Prerogative of acting unadvisedly and wilfully in their national Affairs: But 'tis known to be far otherwise with the legal and just Princes of our Island. They are surrounded with the best of Counsellors, the Laws. They administer Civil Affairs by Legal Officers, who have the Direction of their Publick Will and Conscience: and they annually receive Advice and Aid, in the most effectual manner, from their good People. To this wise Genius of our Constitution we may be justly said to owe our wisest and best Princes; whose High Birth or Royal Education could not alone be supposed to have given them that happy Turn: since by experience we find, that those very Princes, from whose Conduct the World abroad, as well as We at-home, have reaped the greatest Advantages, were such as had the most controverted Titles; and in their youth had stood in the remoter Prospects of Regal Power, and lived the nearest to a private Life."[1]) Zu dem „Mittelalter", das durch den gesunden politischen Sinn der Engländer überwunden wurde, gehörte nicht zum mindesten der Glaube, daß die Könige in ihrer Geburtsfolge mit besonderen göttlichen Rechten und anderen Vorzügen ausgerüstet seien. Shaftesbury fand, daß die Erziehung des Hofes und der ausschließliche Verkehr mit der höfischen Aristokratie leicht zu einer Verachtung des Volkes führe und in dem angehenden Fürsten die vornehmsten Regententugenden ersticke. Die besten Fürsten, die er kannte, waren fern vom Throne geboren und hatten in ihrem Lebensgange die Bedürfnisse des Volkes kennen gelernt. Nicht die Qualität des Blutes, sondern die des Herzens bestimmte ihre Befähigung. Als gesetzlicher Herrscher galt in den Augen Shaftesburys nicht jener Fürst, der sich auf das Gesetz einer kodifizierten Thronfolge berufen konnte, sondern vielmehr jener, den das Volk in gesetzlichem Wege zu seinem Amte berief, oder in demselben bestätigte, und der sich als weiser Vollstrecker der Gesetze erwies. Andere, ruft Shaftesbury aus, mögen in knechtischem Sinn ein ganzes Geschlecht von Tyrannen ertragen, nicht so wir Engländer. „As for us Britons, thank Heaven, we have a better Sense of Government delivered to us from our Ancestors. We have the Notion of a Publick, and a Constitution: how a Legislative, and how an Executive is modelled. We understand Weight and Measure in this kind, and can reason justly on the Ballance of Power and Property. The Maxims we draw from hence, are as evident as those in Mathematicks. Our increasing Knowledg shews us every day, more and more, what Common Sense is in Politicks: And this must of necessity lead us to un-

1) I, 212.

derstand a like Sense in Morals; which is the Foundation."[1]) — Stand eines fest in dieser Welt, so war es die Tatsache des notwendigen Zusammenhanges zwischen der Form des Staates und der Gestalt der Sittlichkeit. Mit dem schwellenden Hochgefühl eines in letzten Kulturüberzeugungen gegründeten Patriotismus rühmt Shaftesbury die englische Nation, daß sie vor andern ein lebendiges Gefühl für die weltimmanenten Maße in sich trage, einen Instinkt für die weltursprüngliche Form der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Freiheit. In dem englischen Staate sieht er die dem Leben eingeborenen Prinzipien wesenhafter Gestalt in die Erscheinung treten und zugleich ist er felsenfest davon überzeugt, daß in seinem Volk der heroische Wille zur Wahrheit und Freiheit lebendig sei, der unbeugsame Entschluß, sie zum Triumph zu führen gegen alle Feinde der Welt. Die göttlichen Lebensmaße, das Gesetz der Wahrhaftigkeit und das Beispiel selbstloser Treue, die in dem englischen Reiche sich machtvoll verkörperten, mußten ganz notwendig umgestaltend, erhebend einwirken auf die Gesamtheit der sittlichen Begriffe in der Welt. Mit der Konstitution der politischen Freiheit in England konstituierte sich zugleich die Sittlichkeit als wirksame Weltmacht, begründete sich ein Weltreich der Kultur. — Jählings brach das ganze Gebäude stolzer Erwartungen zusammen. Ewig fest aber steht die von dem Philosophen erkannte Wahrheit.

In den Gattungsaffekten sah Shaftesbury die lebendige Grundform des Staates wie der Sittlichkeit sich bilden. Wir reden von der Treue, von der opferwilligen Hingabe an die Allgemeinheit. Die Treue war für Shaftesbury ein Erstes und Letztes, das Eigentümlichste und Schönste menschlichen Wesens, ganz in dem Sinn der alten Weise:

„Der Mensch hat nichts so eigen,
So wohl steht ihm nichts an,
Als daß er Treu' erzeigen
Und Freundschaft halten kann."

Shaftesbury stellt die Frage, was das wahre Gut des Menschen sei. Wir wissen, daß an ein Wesenhaftes zu denken ist, wie wir auch erkannt haben, daß dieses als ein Beglückendes erfahren wird. Der Philosoph kürzt den Weg durch die andere Frage, ob es zu denken sei, daß man je ermüden könne in Liebes- und Freundesdienst. Es müsse doch als eine Erfahrungstatsache gelten, daß selbstlose Güte eine wachsende Beglückung mit sich führe. Es beantworte der Kunstsinnige, der seinen Geschmack in den Realitäten gegründet hat, die Frage, ob ein Gegen-

1) I, 108.

stand größerer Schönheit in dieser Welt enthalten sei als uneigennützige Freundschaft, ob ein Reizvolleres gedacht werden könne als eine Handlung freudigen Opfersinnes. Die Begriffe „Mensch", „Freund" und „Patriot" bedingen sich gegenseitig, und ihre Beziehung erkennen, heißt das Wesen der Sittlichkeit und Schönheit, die Gestalt des Weltrealen begreifen. „Hardly indeed could I allow the Name of Man to one who never could call or be called Friend. But he who justly proves himself a Friend is Man enough; nor is he wanting to Society."[1]) Shaftesbury hätte ebensowohl sagen können, er versage dem den Namen eines Menschen, der sein Vaterland nicht liebe. „Of all human Affections, the noblest and most becoming human Nature, is that of Love to one's Country."[2]) Ein Weltinnerliches bewegt sich in der Treue. Das heroische Schauspiel der Treue zwischen Freund und Freund, zwischen Volk und Volk stellt darum eine Schönheit letzter Größe dar. Und wie, wenn es möglich wäre, das ganze Leben zu einem Fest der Freundschaft zu erhöhen, das ganze Dasein auf die heroische Treue zu bauen? Sollte hier nicht das gesuchte wahre Gut des Menschen, das *summum bonum* zu finden sein? Wir sprachen schon von der Wirksamkeit eines Weltursprünglichen in dem heroischen Opfersinn. Es muß aber die „Sympathie", die „Freundschaft" dieser Art ganz notwendig die Seele weiten. Hier ist schon von allem Anfang an mehr als Mann und Weib, Freund und Freund; das Volk, die Gattung, das Dauernde ist wirksam gegenwärtig im Gefühl. Über das Bild des Vaterlandes erhebt sich die Gestalt der Menschheit, und zuletzt erscheint die Vision der einen Gotteswelt, das Weltgeheimnis des ewigen Werdens; Freundschaft und Patriotismus läutern sich zu der höchsten Tugend, zu der letzten Vollkommenheit empor, eine weltumspannende „Freundschaft", in der der Tod das wahre Leben bedeutet.

Die Erkenntnis, daß das wahre Leben durch den Tod, durch die rückhaltlos freudige Todbereitschaft, gewonnen werde, war das Resultat des großen Erlebnisses, durch das Shaftesbury hindurchgegangen war. Die Stimmung, in der die selbstlose Hingabe webt, hatte er als den Grund der Sittlichkeit und der Religion erkannt. Durch diese Anschauung trennte er sich gänzlich ab von den allgemein geltenden Begriffen. In den englischen Reflexionen über die Sittlichkeit waren die Sätze des Hobbes zur Herrschaft gelangt, der Egoismus galt als letzte geheime oder offenbare Voraussetzung alles menschlichen Fühlens, Denkens und Handelns, und in der Religion, wie er sie in Pflege sah, trat die Selbstsucht ganz offen als Bestimmungsgrund hervor. Shaftesbury konnte keine Tugend und

1) II, 240. 2) III, 143.

keine Frömmigkeit als solche anerkennen, wo er die Rücksicht auf ein „Geschäft“ wirksam fand. War aber die Selbstlosigkeit das Kennzeichen der Sittlichkeit und Religion echten Sinnes, so mußte das Nachdenken mit Notwendigkeit zu dem Heroismus der Freundschaft und der Vaterlandsliebe geführt werden, als zu dem gestaltenden Grunde, aus dem das Wesenhafte hervorging. Wir fühlen in dieser Überzeugung die bewegende Nähe des griechischen Geistes. Die Tugend und Frömmigkeit der Alten, die ganze Größe der griechischen Kultur war durch den Heroismus der Treue getragen, die man dem Freunde und dem Vaterland bewies. Freundschaft und Vaterlandsliebe waren die Religion der Hellenen. Die ganze sittliche Welt sah man durch die Freundschaft zusammengehalten und auch den physischen Weltzusammenhang erklärte man sich wohl durch Begriffe und Vorstellungen, die der Liebe und Freundschaft entsprachen.[1]) In dem Empfinden der Griechen sah Shaftesbury die unverfälschten Naturimpulse sich bekunden, mit intuitiver Sicherheit begriffen sie die innere Gestalt der geistig-sittlichen Welt. — Das Christentum war aus der Reaktion gegen eine völlig anormale Weltgestalt hervorgegangen und bewahrte dauernd den Charakter der Verneinung. Shaftesbury ergriff es als die Aufgabe der neuen Zeit, daß sie sich zu dieser Welt in ein positives Vernehmen setzte. Die heroische Weltbejahung der Alten mußte zurückgewonnen, Freundschaft, Vaterlandsliebe und der selbstlose Kampf um die Güter der Freiheit mußten als die bewegenden Grundmächte der Sittlichkeit und der Religion aufs neue anerkannt werden. Hier war dem Humanismus sein großer Beruf gewiesen. Eben dieser Geist der Antike, den der Philosoph als eine Kraft der Welterneuerung begriff, wurde von dem emporkommenden Christentum instinktiv als eine feindliche Macht empfunden, und man bemühte sich, wie Shaftesbury erinnert, mit allem Ernst, das antike Schrifttum völlig auszurotten und eine gänzlich anders geartete Literatur an dessen Stelle zu setzen. So empfand auch Hobbes ganz naturgemäß die Antike als eine seiner Philosophie feindliche Geistesmacht und empfiehlt gleicherweise die Vernichtung der alten Literatur.[2])

Wer mit Shaftesbury der Überzeugung ist, daß eine edle Sittlichkeit und eine echte Religiosität den Egoismus in keiner Gestalt unter ihren Voraussetzungen dulden, wird die Kritik, die er an dem Christentume übt, verständlich finden. Nachdem der Philosoph darauf hingewiesen, daß die

---

1) Vgl. Carl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Freundschaft. Hannover 1826.

2) Vgl. o. S. 438f.

wahre Sittlichkeit keinen andern Lohn kenne als jenen, den sie naturgemäß in sich selber trage, und daß durch die Erwartung einer wunderbaren Belohnung die Sittlichkeit als solche aufgehoben werde, fährt er fort: „I could be almost tempted to think, that the true Reason why some of the most heroick Virtues have so little notice taken of them in our holy Religion, is, because there would have been no room left for Disinterestedness, had they been intitled to a share of that infinite Reward, which Providence has by Revelation assigned to other Dutys. Private Friendship, and Zeal for the Publick, and our Country, are Virtues purely voluntary in a Christian. They are no essential Parts of his charity. He is not so ty'd to the affairs of this Life; nor is he obliged to enter into such Engagements with this lower World, as are of no help to him in aquiring a better. His conversation is in Heaven. Nor has he occasion for such supernumerary Cares or Embarassments here on Earth, as may obstruct his way thither, or retard him in the careful Task of working out his own Salvation. If nevertheless any Portion of Reward be reserved hereafter for the generous Part of a Patriot, or that of a thorow Friend; this is still behind the Curtain, and happily concealed from us; that we may be the more deserving of it, when it comes."[1]) In seinem Ursprung und fortwirkenden Wesen ist das Christentum eine weltabgewandte Religion. Die „Welt", der die Christen der Urzeit zu entrinnen suchten, war in einem ersten Sinne der römische Staat, und in dem Maße, als die Hoffnung eines irdischen Messias schwand, erhob sich das Gesicht eines himmlischen Reiches. Fortan war der Wandel des Christen im Himmel, und die Sorge um das zukünftige Heil war die große Angelegenheit seines irdischen Lebens. Es waren aber die Leiden dieser Zeit so groß, daß der ewige Lohn für die Standhaften wohl als ein überschwenglicher geschildert werden mochte, um die sinkenden Geister zu erheben. Darüber verlor das Leben sein eigenes Ziel; das irdische Sein war um eines andern willen da, und so wurden auch Tugend und Frömmigkeit um eines andern willen gepflegt, der Ausblick auf das himmlische Erbe weckte das Bemühen und gab dem Streben seine Richtung. Wird aber der Selbstlosigkeit der Boden entzogen, so fällt die Sittlichkeit zusammen mit der Frömmigkeit. Nun macht Shaftesbury die Beobachtung, daß die heroischen Tugenden der Freundschaft und der Vaterlandsliebe, die ihm als Grund des Guten gelten, in der christlichen Religion sich kaum beachtet fänden, daß für sie keine Belohnung verheißen sei. Man könnte denken, sagt der Philosoph, daß hier Plan und Absicht walten; denn damit war

1) I, 98.

innerhalb des Christentums Raum gelassen für die Selbstlosigkeit, für die Entfaltung wahrer Sittlichkeit.

Es konnte entgegnet werden, daß von Liebe und Freundschaft doch häufig die Rede sei in der heiligen Schrift, auch mochte man an David und Jonathan erinnern, die durch eine Freundschaft verbunden waren, „sonderlicher denn Frauenliebe", während der König Saul in Leben und Tod als Patriot sich bewährte. Dem ersten Einwurf entgegnet Shaftesbury, daß zwischen der heroischen Freundschaft, die er auch als „private Friendship" bezeichnet und der der Allgemeinheit zugewandten christlichen *caritas* zu unterscheiden sei. Es ist der Gegensatz der φιλία und der ἀγάπη, den Shaftesbury im Auge hat. Die Behauptung, daß das Neue Testament die φιλία nicht kenne, stützt Shaftesbury durch die Autorität des Bischofs Taylor, aus dessen „Treatise of Friendship" er ausführlich zitiert.[1]) Gegen den zweiten Vorhalt erinnert Shaftesbury daran, daß es sich hier um ein Beispiel aus dem Alten Bunde handle. Zudem stehe der heroische, der selbstlose Charakter der Freundschaft nur für Jonathan, nicht so für David fest. Die Familie des Saul aber, die uns das große biblische Beispiel von Freundestreue und Vaterlandsliebe gibt, sehen wir von Jehovah verworfen, während David als ein Mann nach dem Herzen Gottes bezeichnet wird.[2])

---

1) Von Philologen sowohl wie von Theologen und Philosophen wurde die Beweisführung Shaftesburys zum Gegenstand von Angriffen und Kommentaren gemacht. Dem berühmten klassischen Philologen Richard Bentley konnten die Theologen wohl zustimmen, wenn er auf die Bedeutung des Begriffes der φιλαδελφία für die christliche Ethik hinwies. Berkeley wendet sich gegen Shaftesbury in einem „Moral Attraction" überschriebenem Artikel, den er in der 126. Nummer des „Guardian" (5. August 1713) veröffentlichte, indem er behauptet, Shaftesbury sehe vor Bäumen den Wald nicht. Anthony Collins (vgl. o. S. 303) hingegen („Discourse of Freethinking" S. 90. 129) steht durchaus zu der Anschauung Shaftesburys. Man beachte außerdem „Laelius: or an Essay on Friendship; by Marcus Tullius Cicero. With Remarks by William Melmoth" S. 328—343, Mauvillon „Das einzige wahre System der christlichen Religion", Berlin 1787 I, 4, und neben Stäudlins bereits genanntem Buche über die Freundschaft dessen „Geschichte der christlichen Moral".

2) Wenn wir den König David in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts häufig eine klägliche Rolle spielen sehen, während Saul gegen ihn als stolzer und mannhafter Charakter Neigung und Bewunderung auf sich zieht, so ging die Anregung nicht zum wenigsten von Shaftesbury aus. In der gleichen Richtung wirkten auch die abfälligen Bemerkungen Bayles in der dritten und vierten Ausgabe seines Dictionaire. Der Bischof Warburton (vgl. o. S. 456) nimmt David in Schutz gegen Shaftesbury („The divine Legation of Moses" Bd. 4, S. 51), und im Jahre 1740 erschien ein Buch unbekannten Verfassers, das

Shaftesbury ist der größte philosophische Vertreter des neueren Humanismus, und in seiner Erhebung der Freundschaft und Vaterlandsliebe fand der innere Gegensatz dieses Humanismus zu dem Christentum seinen stärksten geschichtlichen Ausdruck. Es ist damit jedoch nur die Hälfte gesagt. Man mag einwenden, daß der Heroismus keineswegs als ein bestimmendes Grundprinzip des antiken Denkens und Fühlens anerkannt werden könne, durch das dieses sich über das ethische Niveau des Christentums durchaus erhöbe. Die Behauptung, daß Egoismus und Ehrgeiz das Bewegende in dem griechischen Heldentume gewesen seien, ließe sich durch zahlreiche Beispiele rechtfertigen. Zugleich könnte mit einigem Grund gesagt werden, daß die Vorstellung selbstloser Hingabe an die Allgemeinheit sich überhaupt nicht finde in dem Umkreise griechischen Wesens, daß das soziale Motiv erst in dem Römertum hervortrete, während die Gefühle und Vorstellungen, die den Griechen zu heroischer Tat treiben, sich innerhalb individualistischer Begrenzung halten. Es wäre darauf zu erwidern, daß der Humanismus Shaftesburys in einer Gesamtanschauung der Antike sich begründet. Treten wir aber zurück von dem überkommenen geschichtlichen Bilde in eine Distanz, die nur noch die großen unterscheidenden Züge erkennen läßt, so werden wir an uns selbst die Erfahrung machen, daß das Heroische in irgendeiner Farbe und Gestalt als ein letztes Kennzeichen sich hervorhebt. Doch ist auch damit noch keineswegs gesagt, daß der Heroismus die Grundnote des objektiven Bestandes darstelle. In dem Geschauten ist er ohne Frage als bedeutsames Motiv gegeben, zu dem letzthin Eigentümlichen aber wird er durch die Besonderheit des Schauenden. Der Humanismus als germanische Kulturerscheinung ist eine Erneuerung der Antike, in der die germanischen Urinstinkte gestaltend wirksam werden. Von dem deutschen Altertume, dessen Grenze wir bis zu dem Eindringen des romanisch-höfischen Geistes dehnen mögen, steht aber die Tatsache ganz zweifellos fest, daß die heroische Treue für das Große gehalten wurde, wodurch die Tugend und die Frömmigkeit Inhalt und Maß gewannen, und zugleich wurde sie als das einzig Schöne, das Erhaben-Schöne menschlichen Daseins empfunden, als der hehrste Gegenstand dichterischer Feier. Heldentum ist der bewegende Sinn germanischer Kunst, Sittlichkeit und Religion; der Sinn deutschen Heldentums aber ist, daß der einzelne sich opfere in dem Kampf um ein Großes, das über ihm steht. Der „Humanismus", so wie er durch Shaftesbury vertreten wird, hat als germanische Selbst-

---

die durch Bayle an David geübte Kritik zum Gegenstand hatte: „An historical account of the Life and reign of David, King of Israel . . . In which Mr. Bayles criticisms upon the conduct and character of that prince are fully considered."

besinnung zu gelten, zugleich aber wird bereits durch den Ausdruck das Absehen auf ein Allgemein-Menschliches angezeigt. Was der Deutsche in dieser Einkehr als Letztes bei sich selber fand, schaute er vorgebildet in dem klassischen Altertum, vertiefte er in den metaphysischen Weltgrund, erhob er als das Ideal. Es war der Germane in Shaftesbury, der die Religion der heroischen Treue, tapferer Selbstlosigkeit vermißte in dem Christentum[1]), wie es das Deutsche seines Wesens war, das sich empörte gegen die englische Politik treulosen Eigennutzes.

Der Heroismus der Freundschaft und Vaterlandsliebe erlangt seine letzte Entfaltung im Kriege. Wir fanden, daß der Staat und das Sittliche zugleich aus dem durch den Gattungsaffekt getragenen assoziativen Prinzip hervorgehen. Es konnte darum auch der Staat als der Ort der Sittlichkeit bezeichnet werden. Freilich, nicht der Staat als solcher, sondern

---

1) Daß die heroische Freundschaft innerhalb der christlichen Kultur niemals die Bedeutung erlangte, die sie im Altertum besaß, hat zum Teil seinen Grund darin, daß mit dem Christentum die Auffassung von der Ehe sich vertiefte. Es bleibt freilich die Frage, ob die Liebe zwischen Mann und Weib gleich geeignet sei für die Erzeugung der heroischen Stimmung. Wir fanden, daß das geliebte Weib dem Manne entgegentrete als ein Bote aus dem Lande der Verheißung, daß der Mann in der Hochfeier der Liebe sich erlöst fühle aus der Trennung des Seins und in der beglückenden Tiefe des Einen versinke (vgl. o. S. 191 f.). Es ist dies jedoch mehr ein Leiden als ein Tun. Die Liebesleidenschaft müßte auch den andern Weg zeigen, der über die heroische Tat zu dem erlösenden Einen führt. Nun scheint es aber eine Tatsache häufiger Beobachtung zu sein, daß die eheliche Liebe den großen Antrieb nicht bietet, und wir finden darum in Humanistenkreisen eine gewisse Scheu vor der Ehe, oder wo man sie eingeht, wird sie mit einer Nüchternheit behandelt, die zu der Wärme und Höhe des übrigen Empfindens in wunderlichem Gegensatze steht. In der Freundschaft fanden die Humanisten stets ein tieferes Genügen, ein völligeres Erfassen des Sinnes von Welt und Leben, und der neue deutsche Humanismus steigt auf unter Lobeshymnen auf die Freundschaft. Es ist Shaftesburys Geist. Was Winckelmann an Berendis (17. September 1754) über die Freundschaft schreibt, ist wörtlich den „Charakteristicks“ entnommen. Gleichwohl bleibt die Anschauung Shaftesburys bestehen, daß die Sittlichkeit in der elementaren Menschenbeziehung von Mann und Weib sich begründe; nur ist damit noch nicht gesagt, daß dieser primitive menschliche Bund dem einzelnen auch notwendig den Weg eröffne auf die höchste erreichbare ethische Höhe. Es müßte dies freilich das Ideal sein. Bis zur Stunde werden darum auch innerhalb des humanistischen Bannes Männer der großen Sehnsucht gefunden, die durch die eine zu dem Einen zu gelangen hoffen und die gerne, ähnlich wie Schleiermacher in seinen Monologen, etwa mit ihrem Erstlingswerke, die Frage in die Welt gehen ließen, wo denn diese eine zu finden sei, durch deren Gemeinschaft die geschlechtliche Individualität zu menschlicher Totalität sich erweite, der Sinn des Seins in Harmonie sich vollende.

allein der freie Staat. Der Kampf um den freien Staat ist darum gleichbedeutend mit dem Kampf für Sittlichkeit und Kultur, wie ein Paktieren mit dem Absolutismus als ein Verbrechen gegen den sittlichen Fortschritt der Menschheit gelten muß. Der Waffenkampf kann jederzeit zur sittlichen Pflicht werden, solange der Absolutismus die Kultur bedroht. Es ist aber der Staat der Ort der Sittlichkeit nicht allein in dem Sinne, daß hier die Sittlichkeit sich begründet und den Raum für ihre Betätigung findet; die Sittlichkeit wird auch durch den Staat der Vollendung zugeführt, indem für die Persönlichkeit als ethische Grundform das Vaterland ein befreiendes sittliches Erlebnis wird, von dem die letzten Ausblicke des sittlich strebenden Menschen sich eröffnen. Nun bedarf es aber keines Erweises, daß die Selbstachtung als der Grund zu betrachten sei, mit dem die sittliche Persönlichkeit steht und fällt, und so fällt auch der Staat als Mittel und Gegenstand der Sittlichkeit, wenn er nicht mit Selbstachtung besteht; wiederum mag der Kampf der Waffen als sittliche Forderung erscheinen. Es kann also der Krieg keineswegs als eine an sich verwerfliche Willensbekundung angesehen werden. Unabweisbare sittliche Pflicht mag uns zum Kampfe fordern, und zugleich werden wir durch die Anzeichen zu der Erwägung geführt, ob denn der Krieg nicht mehr sei als lediglich eine Tat der Not, ein Mal menschlicher Unvollkommenheit, kulturellen Rückstandes, ob er uns nicht als eine innere Notwendigkeit des Lebens gelten müsse, wohl gar als ein vorgesehener, nicht auszuschaltender Faktor in dem Welthaushalte. Der erste Anblick zeigt Verwirrung, Jammer und Schrecken, die Betätigung bestialisch-barbarischer Triebe, und das weiche Herz wendet sich ab in ohnmächtiger Klage. Für Shaftesburys Auge verwandelt sich die Szene des Schreckens und Gestalten erhabener Größe und Schönheit steigen vor ihm auf. Ist nicht die Welt in Sinn und Wesen auf die Tat gebaut? Im Anfang war die Tat; Tat und Leidenschaft. Nicht diese und jene Tat, Leidenschaft; die heroische Tat sehen wir als das Uranfänglich-Erste hervortreten. Das Leben faßte in sich selbst sich zusammen und umschloß den Tod als notwendige Kraft der Vollendung. Wir setzten die Vollendung in die Freiheit und die Freiheit in die Selbstbeschränkung des Gesetzes. Frei und heiter erhebt das Leben sich nur da, wo der Tod innerlich überwunden, wo er als das Gesetz des Lebens aufgenommen wurde. Die völlige Tat tritt in Erscheinung, bewundernd erfahren wir, was das Wesenhafte, was Größe und Schönheit sei, das Ewige steigt über das Vergängliche in dem ganzen Zauber seiner Macht, seines Rechtes. In dem Vaterlande ist das Bleibende geborgen, Wesen und Würde, Glaube, Liebe, Hoffnung. Und wenn auch das Vaterland in Trümmer ginge: der Geist, der todesmutig für das

Ewige stritt, wird lebendig weiterwirken zur Erhebung und Gestaltung der Welt. „Heroismus“ nennt Shaftesbury diesen Geist, der in dem Opfersinn der Vaterlandsliebe und Freundschaft sich bekundet, in ihm ist die Selbstsucht, ist die Todesfurcht, das Hemmnis der Kraft und Größe, überwunden. Heroismus und Menschenliebe (Philanthropy), sagt Shaftesbury, können geradezu als eines begriffen werden; Heroismus ist das Wesen der Liebe, der Kern der Sittlichkeit, das Geheimnis letzter Schönheit. Und so bleibt der Schluß, daß in dem Kriege das Weltwirkliche lebendiger zur Erscheinung drängt, das gestaltet-gestaltende Wesen tritt hervor aus mattem Scheine.

Es ist freilich nicht gleichgültig, um welche Sache wir kämpfen. Shaftesbury verfluchte die englische Politik, die aus krassem Eigennutz, um „Handelsvorteil“ Kriege führt, die aber nicht den Mut zur Wahrheit besitzt und statt dessen sich heuchlerisch in Tugend und Biederkeit hüllt. England, die Beherrscherin des Welthandels, die Gesetzgeberin der Welt! Das war nach Shaftesburys letzter Erkenntnis das bewegende Ideal des englischen Staates. Die Worte aber, die er von der britischen Insel herüberschallen hörte, waren „Justice, faith, honesty, the public!“ – „Gerechtigkeit, Treue, Ehrlichkeit, das freie Volk!“ In bitterstem Sarkasmus ruft Shaftesbury aus: „The excellent public! The noble public-spirits!“ – Ein prächtiges Volk! Edelmütige Geister! – Der Philosoph hatte erkannt, daß ein Weltreich ohne Krieg überhaupt nicht zu bestehen vermag. Mochte es einerseits seine Größe fristen durch liberale Gewährung der Autonomie, so wird andererseits der innere Zusammenhang unendlich gestärkt durch den Kampf gegen einen gemeinsamen Feind. Das natürlich-assoziative Prinzip, das in Friedenszeit dem Unmaße des Staates gegenüber versagt und darum in Parteiung tätig wird, umfaßt nun mit einemmal das Reich, und es mag darum in Zeiten gefährlicher innerer Krisen von einem skrupellosen Staatsmann der Krieg gesucht werden als letztes Mittel der Rettung.

Shaftesbury begriff, daß der Heroismus der Freundschaft und Vaterlandsliebe unter den Christen alten biblischen Sinnes kaum gefunden werden könne, weil des Christen Vaterland, das Ziel seiner Liebe und Freundschaft im Himmel sei. Er wohnt hier unter Wanderzelten auf dem Wege nach der von Gott erbauten Stadt. Das Reich, um dessen Kommen er bittet, errichtet sich in einer anderen Welt. Er kennt keine Erfüllung als die durch überweltlich-göttliche Macht. Jenseits wohnen die Ideale der Gerechtigkeit und Wahrheit, unser irdisch Teil ist Mangel und Sehnsucht. Wir kennen freilich die Sehnsucht als das schöpferische Weltprinzip und den Mangel als Anreiz des Wirkens; des Christen Sehn-

sucht jedoch ist das Heimweh der Fremdlingschaft, und der Mangel läßt ihn nur um so mehr nach der Fülle der Heimat verlangen. Wo aber Schrecknis und Wonne einer Ewigkeit in Drohung und Verheißung sich erheben, um das Sinnen und Streben abzulösen von dem Irdischen, wo das große Bemühen der Seele darauf gerichtet ist, des himmlischen Bürgerrechtes teilhaftig zu werden, vermögen die Ideale dieser Welt sich nicht zu entfalten, es ist nicht das Letzte und Beste, das man an ihre Verwirklichung setzt. Die Vorstellung, daß das Wesenhaft-Vollkommene in sicherer Erwartung stehe, daß das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit jenseits des Todes ebenso unfehlbar aufgehen werden wie die Sonne des morgigen Tages, wird nicht nur eine Gleichgültigkeit erzeugen gegenüber diesseitigen Zielen, man wird vielmehr die Unvollkommenheit als das unabtrennbare und unveränderliche Merkmal der zeitlichen Gestalt in Gelassenheit hinnehmen, und gleichzeitig mögen wir erwarten, daß die vergewaltigte „Welt" in besonderer Weise um so stärker sich behaupten werde. Man erinnere sich der häufig gefundenen Beispiele einer ausgesprochen supranaturalistisch gegründeten Frömmigkeit, die mit einer ebenso ausgesprochen egoistisch-materialistischen Gesinnung in der Behandlung der irdischen Dinge sich wohl verträgt. Das klassische Beispiel einer solchen Seelenverfassung bietet das englische Volk. Von keiner anderen christlichen Nation wird der Supranaturalismus der religiösen Metaphysik so allgemein festgehalten und mit solch zäher Beharrlichkeit behauptet, und kein anderes Volk hat zugleich den Egoismus und Materialismus der praktischen Lebenshaltung rücksichtsloser unter sich ausgebildet. Und so hat auch dieses Volk der notorisch stärksten Gläubigkeit jene Realpolitik begründet, die gänzlich durch das egoistisch-materielle Interesse bestimmt wird. Mag dieser das ganze praktische Leben beherrschende materialistische Egoismus unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß durch ihn die „Welt" im Menschen sich schadlos halte für die Beeinträchtigung durch eine weltabgewandte Religiosität, so erkannten wir auch bereits diese Frömmigkeit selbst als einen potenzierten Egoismus, so daß gesagt werden mag, die Selbstsucht in der Ökonomie des religiösen Vorstellens und der Egoismus in der weltlichen Haushaltung bestärken sich gegenseitig, und das Materielle in dem Gegenstande des weltlichen Interesses wird um so herrschender, je weiter die religiöse Vorstellung die irdische Welt als eine nichtige hinter sich zurückläßt. Es wird die „Welt" sich so oder so behaupten. — Die Kulturpolitik, so wie wir sie erstmalig von Shaftesbury im Zusammenhang einer ausgebildeten Weltanschauung gefordert sehen, hat die autonome Sittlichkeit und die Religiosität der Immanenz zur Voraussetzung. Wir mögen

auch sagen, die Voraussetzung sei der Agnostizismus. Der Agnostiker dieses Sinnes verneint nicht die jenseitige Welt, die große in dem Ewigen sich zusammenfassende Gerechtigkeit. Es wird dieses zukünftige Reich mit seiner Erfüllung vielmehr nach dem Ausdrucke Shaftesburys als „hinter dem Vorhange" gedacht. „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt." Es darf das Jenseits nicht sichtbar, nicht wirksam werden mit seinem Drohen und Locken, soll das Echte sich entfalten. Dem Tüchtigen verwandelt sich die stumme Welt in tönende Offenbarung, er vernimmt ihren Sinn und Willen; die Sehnsucht, der das Tor des Jenseits sich verschloß, wird die irdische Welt in ideale Höhe bauen.[1]) Das Ideal des Kulturstaates erhob sich, als das jenseitige Reich den Blicken versank. Und damit erhob sich zugleich die neue, von deutschem Geist getragene Epoche. Shaftesbury aber muß als der erste große Vertreter des völlig auf die Diesseitsweltanschauung gegründeten Kulturideals angesehen werden. Indem wir uns vergegenwärtigen, daß für den Philosophen dieses Ideal in dem Staat und durch den Staat sich verwirklicht, und daß von ihm Kulturstaat und Nationalstaat als identisch gedacht werden, kommt uns der Mangel in der Leistung des deutschen Neuhumanismus und damit zugleich die noch zu lösende Aufgabe zum Bewußtsein. Läßt die Erinnerung an die Ungunst der politischen Zeitumstände das Versagen in der Vergangenheit verständlich finden, so ergibt sich aus der Gunst der Gegenwart die unabweisbare Pflicht.

Der Gedanke, daß von dem Staate das Große zu erwarten sei für die Kultur, setzt einen Begriff geistig-sittlichen Wesens voraus. Reden wir von dem Staate, dem wir durch unsere Geburt angehören als von unserem „Vaterlande", so findet Shaftesbury, daß durch das englische Wort „country" der Vorstellung eine falsche Richtung gegeben werde, das Bild des sinnlichen Daseins, des L a n d e s dränge sich auf, wo an eine besondere geistig-sittliche Gestalt gedacht werden müßte. Ist aber die Liebe zum Vaterlande als der edelste menschliche Affekt anzusehen, so bedeutet es nach Shaftesbury eine Erniedrigung menschlichen Wesens, wenn man unter dieser Liebe lediglich eine Beziehung zu einem gewissen Ausschnitt aus der Oberfläche unseres Planeten, zu der Erde dieses Bezirkes versteht. „It may therefore be esteemed no better than a mean Subterfuge of narrow Minds, to assign this natural Passion for Society and a Country, to such a Relation as that of a mere Fungus or common Excrescence, to its Parent-Mould, or nursing Dung-hill. — The Relation of Country-man, if it be allowed any thing at all, must imply

---

1) Vgl. o. S. 299 ff.

something moral and social. The Notion it-self presupposes a naturally civil and political State of Mankind, and has reference to that particular part of Society to which we owe our chief Advantages as Men, and rational Creatures, such as are naturally and necessarily united for each other's Happiness and Support, and for the highest of all Happinesses and Enjoyments; 'The Intercourse of Minds, the free Use of our Reason, and the Exercise of mutual Love and Friendship.'" Der Staat ist die organisierte Gesellschaft, und da in den Bildungen menschlicher Gemeinschaft das Sittliche entsteht, die Werte Gestalt gewinnen, so kann gesagt werden, daß durch den Staat die Sittlichkeit, der Wert sich organisiere. Mit der Gesellschaft, mit dem Staate als allgemeinem Begriff ist das Sittliche, der Wert als allgemeiner Begriff gesetzt und zwar zugleich in dem Sinne „allgemein", daß eine menschliche Gemeinsamkeit in den Grundaxiomen des Sittlichen, in den Grundwerten zutage tritt. In dem Begriff des „Vaterlandes" verwandelt sich das Allgemeine in ein Besonderes, das Umfassend-Menschliche erscheint in individuell-geschichtlicher Ausprägung. Wie nun aber überall in Liebe und Schönheit der wirksame Reiz von einer geheimnisvollen Besonderheit ausgeht, durch deren Energie die beglückende sittlich-ästhetische Identifikation und die illusionäre Idealisierung sich vollzieht, so ist es auch das individuell-nationale Moment in der vaterländischen Kultur, das durch das Geheimnis der einzigartigen Ursprünglichkeit den bewegenden Reiz auf die Volksgenossen ausübt. Sie erleben die kulturelle Besonderheit und damit den Kulturwert als solchen.[1]) Dieses Erlebnis zeigt das Nationalgefühl und das Kulturbewußtsein in ihrer Identität, und begründet zugleich den echten Nationalstolz. Shaftesbury mochte sich an den bekannten Ausspruch des Themistokles erinnern, daß der Begriff des Vaterlandes sich nicht von dem Lande, vom Boden her, sondern von geistig-sittlichen Verhältnissen bestimme, und so fand er es auch in der Geschichte durch die bekanntesten Beispiele eines ausgeprägten Nationalbewußtseins — man denke an Griechen, Römer, Juden — bestätigt, daß dieses in geistigen Werten, in dem Bewußtsein einzigartiger kultureller Errungenschaften seinen Grund hatte. Der Philosoph nennt es einen Vorzug, daß der Römer das Wort *patria* besaß, das den Begriff vor der Vermengung mit jener niederen Vorstellung schützte, als ob an ein bestimmtes „Land" zu denken wäre. So rühmten sich die Athener wohl als Autochthonen, die Grenzen Attikas aber umschlossen für sie

1) Fanden wir doch, daß die Werte als solche nicht in dem Allgemeinen ihr Wesen haben, sondern stets nur an den Punkten individueller Besonderheit sich realisieren. Das Allgemeine ist nicht das erste, sondern das zweite; es wird durch den Vergleich der Besonderheiten gewonnen. Vgl. o. S. 404f.

nicht das Liebenswerte, den Gegenstand ihres Stolzes. Weit davon entfernt, sich in Selbstgenugsamkeit gegen die übrige Welt abzuschließen, sehen wir sie vielmehr begierig, die Art des Lebens und Denkens unter anderen Völkern kennen zu lernen, um durch eine Vergleichung des Eigenen mit dem Fremden die Erkenntnis sicherer zu begründen und den Horizont der nationalen Kultur zu erweitern. Sie wandern in die Fremde und nehmen die fremde Welt der Menschen und Gedanken gastlich bei sich auf. Ζεὺς Ξένιος ist ihr Gott, Ungastlichkeit gilt ihnen als das vornehmste Merkmal der Barbarei. Es ist der geringere Vorwurf, wenn Shaftesbury von den Engländern behauptet, daß ihnen das „Vaterland" gemeinhin nichts anderes als die Scholle bedeute, daß sie von „Alt-England" schwärmen, ohne sich über den Gegenstand ihrer Begeisterung klar zu werden. Schwerer wiegt der andere Vorwurf, den der Philosoph gegen seine Volksgenossen erhebt, daß der geographisch-materialistischen Beschränkung des Begriffes „Vaterland" eine geistige Beschränktheit entspreche. Der zur Schau getragene Nationalstolz erscheint ihm als Dünkel; denn er findet, daß das Engländertum von seinen Landsleuten für etwas völlig Unvergleichliches gehalten werde. Es existiert für die Engländer in dem Weltkreise kein anderes Volk von auch nur annähernd gleicher Tüchtigkeit und gleichen Weltrechtes, und da man infolge dieses Dünkels auf einen geistigen Verkehr mit anderen Nationen glaubt verzichten zu können, schließt man sich gegen die übrige Welt ab in egoistisch ungastlicher Engherzigkeit. Man glaubt die letzte Kulturhöhe erklommen zu haben, in Wahrheit aber näherte man sich den geistigen Grenzen der Barbarei; denn gastliche Weitherzigkeit muß dauernd als das Merkmal des Kulturwesens angesehen werden.

Steht geschichtlich fest, daß unter der Einwirkung Shaftesburyscher Gedanken jene Diesseitsweltanschauung sich unter uns begründete, innerhalb deren der Staat und die Liebe zum Vaterland ihr Recht erhielten, so ist zugleich deutlich geworden, daß der moderne Nationalismus, durch den die heutige Welt ihr Gepräge erhält, sich keineswegs ohne weiteres auf den Philosophen berufen kann. Es war die Sorge um die Selbständigkeit, um die Wahrhaftigkeit und Schönheit des Lebens, die Sorge um die menschliche Kultur, als den Inbegriff des geistigen und sittlichen Strebens der Menschheit, die Shaftesbury seinen Protest erheben ließ gegen die überlieferte Weltanschauung, und so ist auch sein Patriotismus durchaus ethisch begründet, er ist ihm ein wesentlicher Faktor in der Ökonomie des sittlichen und kulturellen Lebens. Er spottet über die „Patrioten der Scholle", die sich keine klare Rechenschaft zu geben wissen über Grund und Gegenstand ihres Natonalstotzes, und fast scheint es, als

müßte der „Nationalismus“ überhaupt durch den Tadel des Philosophen getroffen werden, insofern dieser Begriff jenes reizbar gesteigerte Selbstbewußtsein bezeichnet, in dem wir einzelne Stämme sich zusammenschließen sehen, um nun lediglich auf Grund der Tatsache, daß hier ein Volk mit eigener Sprache vorhanden ist, politisch sich durchzusetzen. Wenn wir aber beobachten, daß diese Tatsache allein schon als ein Verdienst und als der Rechtsgrund brutaler Gewaltsamkeit betrachtet wird, so sehen wir wiederum eben jenes Ende erreicht, auf das Shaftesbury hindeutet; man gelangt zur Barbarei statt zur Kultur. Als berechtigt kann nur jener Nationalismus gelten, der sich aus Kulturgründen rechtfertigt. — Man könnte auch sagen, in dem unberechtigten Nationalismus maße sich ein Stamm oder eine Volksmenge die Bezeichnung und das Recht einer Nation an. Von einer Nation eigentlichen Sinnes kann aber nach der Ausführung Shaftesburys nur dort gesprochen werden, wo eine reale Einheit der Gemeinschaft vorhanden ist, die eine biologisch und geschichtlich begründete ideelle Gemeinschaft zur Voraussetzung hat. Damit ist zugleich gesagt, daß eine Nation durchaus von innen, auf geistige Weise gebunden ist. Es kann darum die von einem Autokraten beherrschte Volksmenge ebensowenig als „Nation“ bezeichnet werden, wie der wildschweifende Stamm. „A Multitude held together by Force, tho under one and the same Head, is not properly united: Nor does such a Body make a People. 'Tis the social Ligue, Confederacy, and mutual Consent, founded in some common Good or Interest, which joins the Members of a Community, and makes a People One. Absolute Power annuls the Publick: And where there is no Publick, or Constitution, there is in reality no Mother-Country, or Nation.“ Der auf äußerm Zwang sich errichtende absolute Staat kann nur als ein Staat der Not anerkannt werden, das mit allen Kräften zu erstrebende Ziel ist der Staat der Freiheit; dieser aber hat jene innere Einheit des Volkes zur Voraussetzung, die wir auch als Totalität seines Charakters bezeichnen können.

Innere Einheit und innere Freiheit kennen wir als identische Begriffe. Die Totalität der inneren Einheit und Freiheit erschien uns als das jenseits des zerbrochenen Staates errichtete persönlich-ideale Ziel des griechischen Kulturstrebens, und wir fanden, daß die in diesem Ideale enthaltene Formvorstellung als Ausgangspunkt des Shaftesburyschen Denkens zu betrachten ist. Diese Vorstellung enthielt für ihn die Grundgestalt wesenhaften Seins; die entfaltete Idee mußte darum notwendig als das Ideal gelten. Wir sahen die Individualität in der Totalität der Persönlichkeit sich vollenden, und so erhebt sich die Volksindividualität zur Volkstotalität der Nation, die in dem freien Staate, in dem Kulturstaate sich

konstituiert. Die innere Einheit und Freiheit, so wie sie dem Individuum vordem als letztes Ideal erschien, kann also dem erweiterten Lebenskreise des Staates gegenüber nicht als ein Letztes, sondern nur als die wesentliche Vorbedingung zu diesem Letzten gelten. Der Fortschritt bedeutet eine Entfaltung des Ideals aus der individuellen Beschränkung bis zu den letzten Punkten des Kreises, von dem das sinnliche und geistig-sittliche Dasein des Staates umschlossen wird. Eine durch das innere Gesetz des Lebens geforderte Vollendung. Es wird darum jede Wissenschaft, die an den Gesetzen menschlichen Wesens ihren Gegenstand hat, ein Fragment bleiben, solange sie sich auf das Individuum als solches beschränkt und den staatlichen Zusammenschluß als eine Bindung von Gefühlen und Strebungen, in der letzte Werte und Ziele sichtbar werden, außer Betracht läßt. Dies schließt ein, daß jede menschliche Bildung ein Bruchstück bleibt ohne die Vollendung im Staate.

Wir stehen hier aufs neue an dem Punkte, wo der deutsche Neuhumanismus das von Shaftesbury aufgestellte humanistische Ideal unerfüllt ließ. Wissenschaft und Staat waren dem 18. Jahrhundert gänzlich getrennte Angelegenheiten. Der Staat lag außerhalb des Gedanken- und Interessenkreises, und so sprach man auch nicht von dem Deutschen, sondern von dem Menschen, die Psychologie dieser Epoche war eine Individualpsychologie, ihre Ethik eine Individualethik[1]), ihre Kultur eine Individualkultur, die Bildung vollendete sich in dem als letztem menschlichem Ideale gedachten „Weltbürgertum“. Und so hatte auch das ästhetische Ideal einen weltbürgerlichen, allgemein menschlichen Charakter. In einem konstruierten Idealbilde, das aus einem konstruierten Griechenideal gewonnen wurde, erfüllte sich die ästhetische Form. Nicht als ob der Grundgedanke Shaftesburys, die Konsequenz seiner Weltanschauung, an keiner Stelle erkannt und wirksam geworden wäre! Den vereinzelten Protesten des „Sturm und Drang“ folgen die klar gefaßten Überzeugungen der Romantik. Der Satz Schleiermachers, den wir aus der Fülle der Bekundung greifen, daß die Kunst auf der nationalen Differenz beruhe und diese wesentlich in sich trage, charakterisiert den Umschwung, der auf dem ganzen Gebiete des Denkens sich vollzog; doch damit öffneten sich auch die Tore einer anderen Epoche.

Es wurde früher schon gesagt, Shaftesburys Philosophie könne nicht verstanden werden ohne Kenntnis des zeitpolitischen Hintergrundes, und so mag auch der Begriff des Staates als die Voraussetzung seines ganzen

---

1) Der Begriff hat hier selbstverständlich einen andern Sinn als da, wo an die Unterscheidung von einer „Staatsethik“ gedacht wird.

Denkens angenommen werden. Gewinnt das Sittliche Gestalt durch die der Gesellschaft und dem Staate zugewandte Gesinnung und Tätigkeit des Individuums, so muß der Staat seinerseits in seiner Lebensäußerung nicht nur mitbeteiligt sein an der Realisierung des Sittlichen, es wird vielmehr von ihm zu fordern sein, daß er nach voller Möglichkeit das Bild sittlicher Erfüllung gewähre. Es geschähe dies, wenn er in dem Gange der Entfaltung seinen vornehmsten Beruf darin erblickte, die innere Einheit des Volkes zu bewirken, und wenn er es als seinen Endzweck begriffe, nicht allein dieser Einheit einen vollkommenen konkreten Ausdruck zu verleihen, sondern auch die Integrität der Volkspersönlichkeit gegen jedwede Beeinträchtigung von außen her sicher zu stellen. Der in diesem Sinne freie Staat — und einen andern Sinn der Freiheit gibt es nicht — ist eine sittliche Forderung von letzter Bedeutung. Wir fanden, daß Wesen und Wert für Shaftesbury identische Begriffe waren. Das Wesenhafte erkannten wir als ein in sich selbst sich Zusammenfassendes, als aktive Form der Einheit, die „lebendige Seele" erschien uns als die erste Einheit und damit als erster Wert. Die Geistbewegung, aus der das mit der Werterfahrung identische Einheitserlebnis hervorging, vermag sich aber nun nicht willkürlich zu beschränken. Es ist der Seele eine Unrast eigen, solange die Welt noch unbezwungen liegt. Was das Individuum im engsten Kreise als Wesen und Wert und einzige Befriedigung erfuhr, wird es auch in weiterem Kreise zu erschaffen streben. Die erste Erfahrung wird zur sozialen und politischen Forderung. Das ideale Ziel ist die Gestalt des Staates als ein anderes Erlebnis der Einheit und des Wertes. Es unterscheidet sich aber dieses zweite von jenem ersten Erlebnis dadurch, daß hier in einem Sinne das Erlebte sich ablöst von dem Erlebenden, ein Überindividuelles tritt gegen das Individuelle, ein Ewiges über das Zeitliche. Der freie Staat, hervorgegangen aus dem übereinstimmend gemeinsamen Erlebnis der Individuen des Volksverbandes, erscheint als die reale Einheit eines Ganzen und somit als eine in sich selbst gegründete Gestalt des Wesens und des Wertes. Indem aber die einzelnen den Staat als ein Ganzes erleben, erleben sie auch sich selbst als Teile, und so wird die Sittlichkeit in ihrem inneren Grunde zu dem Gegenstand des Erlebnisses; der Opfersinn wird als ein Weltgebot erkannt, Vaterlandsliebe, Sittlichkeit und Religion sind eines. Der Tod ist verschlungen in dem Siege des Lebens, und an den Zaghaften, den Knecht der Furcht, wendet der Wiedergeborene sich zurück mit der Mahnung:

> „Vor dem Tode erschrickst du, du wünschest unsterblich zu leben?
> Leb' im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt."

Es wird uns auf die Frage, was des Menschen vornehmste Sorge sein müsse, die Antwort gegeben, es sei die Sorge um das Heil seiner Seele. Shaftesbury kennt keine wichtigere Sorge als die um die innere Einheit. Das Heil der Seele wie des Staates ruht auf dieser Bedingung. Den Mangel mögen wir je nach den Umständen als Schwäche oder als Unwahrhaftigkeit, als Charakterlosigkeit bezeichnen; stets wird er das Unheil bedeuten für das Individuum wie für den Staat, und so erhalten von hier Ethik und Politik zugleich ihre Richtlinie. Die Anschauung, daß der Kulturstaat in der inneren Einheit des Volkes seinen Grund habe, mochte Shaftesbury bei Platon gefunden haben, es ist jedoch klar, daß es sich hier nicht um einen aufgenommenen Gedanken handelt, sondern um die innere Folge seiner Weltanschauung. Hatten andere sich bemüht, von naturrechtlich-rationalistischen Voraussetzungen aus das Wesen des Staates zu begründen und waren sie hierbei zu widerstreitenden Ergebnissen gelangt, so gewann Shaftesbury seine Begriffe aus biologischen Einsichten; die Formen des gesellschaftlichen Lebens erschienen ihm als Fortsetzungen der organischen Lebensbewegung über das Individuum hinaus, genetisch geschichtlich entwickelt sich ihm die Gestalt des Seins, das er zugleich als Selbstzusammenfassung und als ein In-Beziehung-Stehen begriff. Nun war ihm aber das fortlaufend Wirksame in dem geschichtlichen Prozesse nicht das Zusammengefaßte, sondern das Zusammenfassende, die Seele als bedeutsame erste Einheit der geistigen Lebensstufe war eine aktive Form, und so konnte auch die durch die Volksseele getragene Einheit nicht anders denn als stets sich erneuende Tat gedacht werden. In umfassendem Sinne besteht für sie die Forderung von dem Erwerben des Ererbten, wenn es Besitztum bleiben soll. Es sind aber alle Formen des gesellschaftlich politischen Lebens gleichen Wesens mit dieser umfassenden Form der Volkseinheit; der freie Staat, den wir als den konkreten Ausdruck der Volkstotalität begriffen haben, muß mit der ganzen Summe seiner Einrichtungen als ein fortdauernd aufs neue zu Erzeugendes angesehen werden. Stimmen alle Einsichtigen in der Erkenntnis überein, daß die Kontinuität der geschichtlichen Formen unter allen Umständen behütet werden müsse, so erhellt nun auch zugleich, daß diese Erkenntnis in gänzlich verschiedenen Forderungen zum Ausdruck kommen kann, je nach der Ansicht darüber, was unter „Form" zu verstehen sei. Für uns ist die Frage entschieden. Wir vermögen nur dort eine Form lebendigen Sinnes anzuerkennen, wo diese von dem tätigen Erleben getragen wird. Für die ästhetische Form ist dies ohne weiteres ersichtlich; es duldet aber der Satz keine Ausnahme. Alle Form ist Form der Seele, weshalb auch von dem „Formenden" als dem Wesen-

haften gesprochen wurde gegenüber der gegenständlich-konkreten Form. Und so haben sich auch die gesellschaftlich politischen Formen in ihrer Gesamtheit durch die Möglichkeit ihres Erlebens zu rechtfertigen. Die Kontinuität der geschichtlichen Form, die auf allen Seiten gefordert wird, bedeutet darum die Kontinuität der Erlebnismöglichkeit. Zugleich ist damit aber auch deutlich geworden, daß die Forderung auf eine lebensursprüngliche, auf die dauernd „von innen bestimmte Form" gerichtet ist. Mit dieser von innen geprägten Form ist die „lebendige Entwickelung", d. h. die Fortdauer der Erlebnismöglichkeit und somit die Kontinuität der Form als solcher verbürgt. In diesem Sinne mag uns das Orphische Urwort gelten:

> „Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
> Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Die Möglichkeit eines Erlebens der gesellschaftlichen und staatlichen Form, die sich somit als Bedingung jedes wahrhaften geschichtlichen Zusammenhanges erweist, ist offenbar nur in einem solchen Staate vorhanden, wo der Bürger durchaus zu dem Subjekt der Staatstätigkeit geworden ist. Hier allein ist der Staat gänzlich das Erlebnis des Volkes, die fort und fort neuerbaute Gestalt des schöpferischen Volksgeistes. An der Beurteilung des Bürgers als Subjekt oder als Objekt der Staatstätigkeit scheiden sich die Weltanschauungen.

Es mag von orthodox-konservativer Seite entgegnet werden, daß die geschichtlichen Formen in ihrem wesentlichen Bestande den konkreten Ausdruck unveränderlicher innerer Lebensnotwendigkeiten darstellen und daß sie darum unter allen Umständen, wenn nötig mit äußersten Gewaltmitteln, gegen das Begehren des unverantwortlichen und unberechenbaren Volkswillens zu schützen seien. Dem Vordersatze dieses politischen Programms könnte die Zustimmung nicht verweigert werden, wofern es sich lediglich um die darin enthaltene Behauptung handelte, daß die Kontinuität der geschichtlichen Form in der Fortdauer bestimmter innerer Lebensnotwendigkeiten gegeben sei. Es werden jedoch hier „unveränderliche" Notwendigkeiten behauptet, die den „wesentlichen" Bestand der geschichtlichen Formen bilden sollen. Das Vorhandensein solch unveränderlicher Lebensbedingungen, die teils in der seelischen Organisation, teils in den objektiven Gegebenheiten ihren Grund haben, mag unbestreitbar sein, zugleich aber erhebt sich auch die Frage, welche Instanz angerufen werden könne, die unfehlbar das Unveränderliche von dem Veränderlichen, das Wesentliche von dem Unwesentlichen in den inneren und äußeren Seinsbedingungen und somit in dem Bestande der geschichtlichen Formen zu scheiden vermöchte. Wir haben das Krite-

rium in der Erlebnismöglichkeit. Diese Lösung kann aber von dem rechtgläubigen Konservatismus schon aus dem Grunde nicht zugegeben werden, weil für ihn der Bürger nicht Subjekt, sondern Objekt der Staatstätigkeit ist.

Es sind letzte Gegensätze in der Weltanschauung, die hier wirksam werden, und durch die ein verschiedener Begriff von „Volk“ und „Obrigkeit“ bedingt ist. Zunächst muß an den Gegensatz von Luthertum und Kalvinismus erinnert werden. Wir fanden, daß durch die kalvinistische Religiosität Selbstbewußtsein und Selbsttätigkeit in ungleich stärkerem Maße erweckt wurden als durch das Luthertum, das politisch gänzlich versagte und gegenüber den fortschrittlich freiheitlichen Tendenzen des Kalvinismus die Begriffe absoluter Autorität zugleich im Widerstreit mit dem lebendig vorwärtsdrängenden älteren Humanismus nur aufs neue befestigte. Es soll an dieser Stelle nicht erörtert werden, inwieweit hier die inneren Gründe der besonderen Religiosität oder diplomatische Rücksichten der geschichtlichen Lage bestimmend waren. Jedenfalls wird das Weltbild des orthodoxen Luthertums durch den Gegensatz von Herr und Knecht gekennzeichnet, dem die moderne Formel von den „gottgewollten Abhängigkeiten“ entspricht. Die nun einmal bestehende Obrigkeit ist unbesehen als göttliche Einrichtung anzuerkennen, ihr Walten wird mit dem Ratschlusse Gottes verglichen, gegen den nicht zu hadern sei, Kritik oder gar Widerstand ist Gottlosigkeit, todeswürdiger Frevel. So sieht Luther in dem Volke, das sich gegen die erbarmungslose Knechtung des Adels, gegen eine Ordnung von empörender Ungerechtigkeit erhob, eine Rotte toller Hunde. „Schlagt sie tot!“ ist die Parole, die er ausgibt an ihre Bedrücker. Das Rechtsempfinden des Volkes wird in der lutherisch-konservativen Tradition zunächst nicht anerkannt als mitwirkender, geschweige denn als bestimmender Faktor in der Beurteilung und Bildung der politischen Formen. Dem Ratschlusse der Obrigkeit gegenüber hat nur ein „leidender Gehorsam“ Raum, ein „beschränkter Untertanenverstand“, und so kann es selbstverständlich auch nicht das „Volk“ sein, das darüber zu befinden vermöchte, was als unveränderlich oder zeitbedingt, als wesentlich oder unwesentlich in dem Bestande der geschichtlichen Formen anzusehen sei. Mithin bleibt der Schluß, daß allein die Obrigkeit und die mit ihr identische Kaste über die zur Beurteilung nötige Einsicht verfüge, und daß einzig ihr das Recht einer Initiative zustehe, dem Begehren des unverantwortlichen und unberechenbaren Volkswillens aber ist nötigenfalls mit Gewaltmaßregeln zu begegnen. Muß zugegeben werden, daß die ursprüngliche Schroffheit dieser religiös-politischen Tradition sich nicht bis in unsere Tage in ihrer vollen, herausfordernden

Schärfe erhalten hat, so ist doch auch zugleich deutlich, daß der Fortschritt weniger aus innern Gründen, als auf dem Wege erzwungener, unumgänglicher Zugeständnisse erfolgte. Bestehen bleibt eine geringe Schätzung des „Volkes" und eine Neigung zu Gewaltmaßregeln und Ausnahmegesetzen.

Shaftesbury ist ein Vertreter der religiös-politischen Tradition des Kalvinismus. Wir fanden freilich, als wir seinen geistigen Charakter der Art Cromwells entgegenstellten[1]), daß der Philosoph sich zugleich in stärkstem Gegensatze befand zu dem psychologischen Gefüge des Puritanismus. Als das Gemeinsame muß jene kalvinistische Grundstimmung angesehen werden, in der das Individuum sich selbst unmittelbar auf den göttlichen Grund gestellt fühlte und sich so begriff in seiner einzigen Pflicht, in seinem einzigen Recht gegenüber kirchlichen und weltlichen Institutionen. Damit war die bindende Autorität den äußeren Instanzen genommen und in dem Gewissen des einzelnen errichtet. In erhöhter Selbständigkeit und Selbsttätigkeit trat die Seele der Welt entgegen. Ein selbstbewußt tatkräftig männlicher Stolz war das Wertvollste, das diese religiöse Überlieferung aus sich erzeugte, wertvoll in sittlichem, politischem und allgemein kulturellem Sinne. In kläglichem Gegensatze hierzu hegte das Luthertum einen Geist serviler Unterwürfigkeit, der die Initiative lähmte und den letzten Bemühungen überall hindernd sich entgegenstellte. Den Mangel spornenden, stolzen Selbstvertrauens und die Neigung sich fremder Leitung zu überlassen, die stets als größte deutsche Schwäche beklagt wurden, haben wir nicht zum wenigsten unserer Erziehung durch das Luthertum zu danken. Unter der „fremden Leitung" verstehen wir weniger die uns eigentümliche Überschätzung des Fremden, für die auch andere psychologische und geschichtliche Gründe angeführt werden können, als vielmehr die Bevormundung durch eine regierende Kaste, die von dem deutschen Bürgertum bis zur Stunde, wenn auch unter Widerspruch, geduldet wird, und sodann insbesondere jene Stimmung, die alles Heil von Regierungsmaßnahmen erwartet, statt daß man die Möglichkeiten einer vernünftigen Selbsthilfe bedächte. — Shaftesbury trennte sich von dem Puritanismus an dem Punkte, wo das Religiöse und das Politische in ihrer Mischung die Wahrhaftigkeit zu Fall brachten, und der Egoismus in der alttestamentlichen Geberde einer göttlichen Erwählung die Welt als sein zugelobtes Land ergriff. Es läßt sich darum auch sagen, der Philosoph habe sich von dem Puritanismus an der Stelle abgeschieden, wo dieser zum Imperialismus sich verwandelte. Wie Shaftesbury selbst andeutet,

1) Vgl. o. S. 83ff.

war es die „Humanität“, die ihn abtrennte von der heimischen Tradition. Man könnte von einem humanistischen Kalvinismus oder von einem kalvinistischen Humanismus reden, aus dem die politische Stimmung des Philosophen sich bildete. Wir erkannten, daß die politischen Überzeugungen als ein grundbestimmendes Element seiner Philosophie und damit als ein wesentliches Stück des von ihm ausgehenden Neuhumanismus angesehen werden müssen; das Zurückbleiben des Politischen in der deutschen Entfaltung dieses Humanismus bedeutet sonach ein Versagen in dem bewegenden Wesen. Da wir aber eben dies Politische als die Bekundung einer aus dem Kalvinismus stammenden Energie des Denkens und Empfindens begriffen haben, so mag das Versagen des deutschen Neuhumanismus seinem Wesensziele gegenüber als ein Zurückweichen des Geistes kalvinistisch-reformierter Frömmigkeit vor der geschichtlichen Macht des Luthertums verstanden werden. Wir erhoben uns zur Zeit klassisch-romantischer Blüte aus der bedrückenden Wirklichkeit zu fernen Idealen und bedachten nicht die reale Begründung der Kultur, wir errichteten ein Reich des Geistes und es kam uns nicht in den Sinn, daß es Grenzen habe, die befestigt werden müssen. Die freie Persönlichkeit schien uns das Letzte; einer tieferen Erkenntnis, einem völligeren Begreifen des humanistischen Ideales mußte die Einsicht aufgehen, das Ziel sei die freie Persönlichkeit in dem freien Staate. England bot sich als Muster, es wurde allgemein verstanden, daß die Gestaltkraft der neuen Zeit nicht von Wittenberg ausging; Shaftesbury aber schreckte zurück, als er gewahrte, wie die durch die kalvinistische Religiosität entbundene Energie seines Volkes einer egoistisch gewissenlosen Realpolitik sich zuwandte, die die sittliche Gestalt der Welt zu zertrümmern drohte. Was der Philosoph als die Aufgabe der neuen Epoche erkannte, verwirklichte er in sich selber; es mußte die Kraft der besonderen religiösen Überlieferung in lauterer Stärke mit dem Geiste der antiken Tradition innerlich sich verbinden. Der realpolitische Egoismus, der die Welt vergewaltigte, konnte ebensowenig das Letzte sein wie der individualistisch ästhetische Idealismus, der selbstlos über die Welt sich erhob. Realismus und Idealismus, die Welt und das Individuum müssen sich zusammenfinden in dem Humanismus einer Kulturpolitik, die das Ideale als das letzten Grundes Reale anerkennt und die sich das Ziel setzt, von dem Boden des Vaterlandes aus die Welt in die Gestalt des Geistes und seiner immanenten Ideale zu bilden.

Die Voraussetzung einer Kulturpolitik ist der Kulturstaat, und dieser wiederum gründet sich auf die innere Einheit, die wir darum als den produktiv-ideellen Grund des Ideales begriffen haben. Die Einheit erschien

uns als gleichbedeutend mit der Freiheit, weil die Selbstzusammenfassung zugleich das Gesetz umschloß als ein bestimmendes Erlebnis der Notwendigkeit, und so webt der freie Kulturstaat in eben diesem Erlebnis der Notwendigkeit, in dem Erlebnis des Gesetzes. Nach konservativer Weltanschauung kann die „Not" der Anarchie nur „gewendet" werden durch äußere Autorität, und diese Auffassung hat ihr geschichtliches Recht. So erfüllte auch das Luthertum eine geschichtliche Aufgabe, insofern es in jener Herbheit mit dem Preußentume sich verband, die auch durch die Kantische Philosophie wirksam ward, war doch für uns Deutsche eine mannigfache innere und äußere „Not" zu „wenden", eine Not, die bis zur Stunde dauert. Alle Erziehung geschieht durch die Zucht des Gesetzes. Ebenso fest steht aber auch, daß alle Erziehung die Freiheit zu ihrem Ziele hat. Die äußere Autorität hat sich in eine innere zu verwandeln. Es darf darum eine Regierung, die das Ideal des freien Kulturstaates ins Auge gefaßt hat, sich nicht dauernd binden lassen durch ein Parteiprogramm, das ein feststehendes Mißtrauen gegen das „Volk" zur Voraussetzung hat und darum für Zwangsmaßregeln und Ausnahmegesetze eintritt. Shaftesbury kennt auch jene Masse, die man als die gedankenlose zu bezeichnen pflegt, er spricht von den „mere vulgar", die sich der Bewegung und des Zieles nicht bewußt werden, und man glaubte in solchen und ähnlichen Äußerungen den Aristokraten zu vernehmen, der im Sinne des Volkes und für das Volk nicht zu denken vermöge. Und doch bekennt der Philosoph, daß ohne das „Volk" kein Gedeihen zu denken sei, weder politisch noch kulturell. „Nothing moves successfully without them." Daß ein einiges, freies Volk, daß eine „Nation", ein „publick" vorhanden sei, gilt ihm als unerläßliche Grundbedingung jedweder Größe der Kultur. Von einem einigen, freien Volke kann aber doch offenbar da nicht gesprochen werden, wo man das „Volk" mißachtet, wo es noch nicht seine vollen Rechte erlangt hat. „There can be no Publick but where they are included." In der realen Einheit der Volksgemeinschaft zeigte sich uns der selbständige sittliche Wert, der von dem Individuum als einem Teile das Opfer des Lebens fordern konnte; die Volkstotalität ist aber überhaupt der tragende und inspirierende Grund für jegliche Kraftentfaltung letzter Bedeutung. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schließen sich in diesem „Ganzen" des Volkes zu einer Einheit zusammen, die als ein Wirksames das Stammeseigentümliche, so wie es in Jahrhunderten sich gebildet, in Formen künstlerischer Typik aus sich hervortreibt, und zugleich fühlt der einzelne durch diese sittlich und politisch festbegründete Kultureinheit die Frucht seiner Bemühung geborgen für ewige Zeiten. „Without a publick Voice, know-

ingly guided and directed, there is nothing which can raise a true Ambition in the Artist; nothing which can exalt the Genius of the Workman, or make him emulous of after-Fame, and of the approbation of his Country, and of Posterity. For with these he naturally, as a Freeman, must take part: in these he has a passionate Concern, and Interest, raised in him by the same Genius of Liberty, the same Laws and Government, by which his Properity, and the Rewards of his Pains and Industry are secured to him, and to his Generation after him. Every thing cooperates, in such a State towards the Improvement of Art and Science. And for the designing Arts in particular, such as Architecture, Painting, and Statuary, they are in a manner linked together. The Taste of one kind brings necessarily that of the others along with it. When the free Spirit of a Nation turns itself this way, Judgments are formed; Criticks arise; the publick Eye and Ear improve; a right taste prevails, and in a manner forces its way. Nothing is so improving, nothing so natural, so congenial to the liberal Arts, as that reigning Liberty and high Spirit of a People, which from the Habit of judging in the highest Matters for themselves, makes them freely judg of other Subjects, and enter thorowly into the Characters as well of Men and Manners, as of the Products or Works of Men, in Art and Science."[1]) Das Ziel ist die Befreiung und Einigung aller Volkskräfte. Es ist eine Lösung und Bindung zugleich, eine Lösung aus Starrheit und heteronomem Zwange und eine Bindung von innen her durch einen einheitlichen Lebensstil.

Kann dieses Ziel in seiner Fülle niemals erreicht werden in einem Staate, der sich, sei es durch Bestimmungen seiner Konstitution oder durch die Neigungen seiner Machthaber, auf eine privilegierte Kaste stützt und das „Volk“ unterschätzt, so rückt es in um so weitere Ferne, wo man durch Zwangsmaßregeln und Ausnahmegesetze den auf dieses Vorurteil gegründeten Zustand der Dinge aufrechtzuerhalten bemüht ist. War es Shaftesburys Überzeugung, daß ohne das „Volk“, ohne seine politische Befreiung und tätig willige Mitwirkung keine große Kultur zu denken sei, so ist er sich nicht minder klar über die politische Kurzsichtigkeit, die in jener Neigung zum Ausdruck kommt, mißbilligten Bewegungen des Volkes alsbald mit Gewalt zu begegnen. Der Philosoph findet, daß auf diesem Wege mit psychologischer Notwendigkeit stets das Gegenteil von dem Gewünschten erreicht werden müsse. Es wird die Leidenschaft sich nur um so stärker erregen, wo man ihr brutale Gewalt entgegensetzt, und der Wille wird sich um so störrischer zeigen, wo man ihn rücksichts-

1) Letter conc. Design.

los zu brechen sucht. In seinen besonderen Erwägungen hatte Shaftesbury Volkserregungen im Auge, die aus religiösen Erfahrungen und Überzeugungen ihre Kraft zogen. Es ist deutlich, daß in einem solchen Falle Gewaltmaßregeln nur um so verderblicher wirken müssen, weil hier der gefährlichste Fanatismus hervorbricht. Nun wird aber zu bedenken sein, daß unter „Religion" keineswegs bloß der traditionell kirchliche Begriff der Sache verstanden werden kann. Die Religion als solche ist allgemeineren Wesens, sie ist das letzte, bewegende Element einer jeden erlebten Weltanschauung. Setzen wir nun den Fall, das von einer Regierung in seiner Bedeutung unterschätzte, in seinen Rechten gekürzte und durch Gewaltmaßregeln zurückgestoßene „Volk" stehe mit seinen Forderungen auf dem Boden einer erlebten Weltanschauung, so ist die Kraft einer Religion lebendig in seinem Wollen, die durch Gewalt niemals überwunden werden kann, deren explosive Kraft vielmehr notwendig sich steigern muß durch die Bedrängung. Die Machthaber mögen die Parole ausgeben, daß die heiligsten Güter der Nation gegen dieses „Volk" zu schützen seien; und doch kämpft dieses „Volk" eben für das Heilige nach seinem eigenen Erlebnis, es kämpft für die Religion seiner Erfahrung wohl auch gegen die Kirchenreligion, wenn es diese von den Gewalthabern gegen sich selbst mißbraucht sieht als das Bollwerk eines Zustandes der Ungerechtigkeit. Wir mögen noch weiterhin annehmen, in dem gesetzten Falle zeichne sich die Nation überhaupt vor anderen durch Tiefe des Gemütes aus, durch ursprünglich religiöse Innerlichkeit und durch die Sehnsucht nach dem Ideale; muß dann nicht mit Notwendigkeit die besondere Weltanschauung einer politischen Partei, also hier die des politisch organisiertes „Volkes", mit religiöser Inbrunst sich erfüllen? Wir mögen noch weiter gehen und den Fall setzen, diese Weltanschauung besitze eine starke Gemeinschaft bildende Kraft, ihre Gläubigen empfänden es als ein erstes Gebot, in opferwilliger Treue zusammenzustehen als die Genossen des einen Lebens, als Genossen des gleichen Schicksals, als Kampfgenossen um das ferne Ideal eines wahrhaften Lebens, so wie man es innerlich geschaut, und als erste Sünde erschiene ihnen die Treulosigkeit, der Verrat an Standes- und Kampfgenossen. — Die Gestalt der altchristlichen *ecclesia* steht nicht fernab. — Und fanden wir nicht, daß das Wesen der Sittlichkeit wie der Religion in der opferwilligen Treue seine Quelle habe, in der Hingabe an die Genossen, an das Ideal? Und nun setze man auch noch den letzten Fall, daß der Staat sich nicht begnügt, die Glieder dieser Gemeinschaft zu ächten und als Ausgeburt der Gottlosigkeit, als Schädlinge der menschlichen Gesellschaft, als innern Feind des Staates in aller Weise zu verfolgen, sondern daß er sich auch

noch als Schutzherr derer aufwirft, die aus mangelndem Standesgefühl oder aus Gewinnsucht an der eigenen Sache, der Sache dieser Genossenschaft, zum Verräter werden, und daß er sich selbst nicht entblödet, Söldlinge des Verrates anzuwerben, um seiner Polizei die Wege zu wirksamer Verfolgung seines Zieles zu öffnen. Der um seine Rechte, für letzte Ideale kämpfende Stand sieht hier das Ungeheuerliche sich begeben, daß der Staat seine schützende Hand hält über die Sünde und Verworfenheit, über das Böse und Häßliche in leibhaftiger Gestalt. Aber wehe dem, der seine Empörung nicht zu zügeln vermag! — Es sind Richter im Lande! —

Es wird als der bedeutendste Fortschritt in der Rechtsprechung angesehen, daß man gelernt hat, zwischen einem subjektiven und einem objektiven Befunde zu unterscheiden, wobei an den Gegensatz von Gesinnung und Tat oder auch an den Abstand zwischen dem Ort des Individuums mit der ganzen Summe seiner Bedingungen und dem Ort des Gesetzes gedacht werden mag. Die Jurisprudenz erfuhr damit eine bedeutsame ethische Vertiefung. Wie die sittlichen Begriffe überhaupt, so ist also auch das Recht nicht als ein Starr-Absolutes zu denken, es wird jeweils die richtige Distanz zu wählen, die genaue Perspektive zu beachten sein, um das Innen und das Außen, das Subjektive und das Objektive in jener Übereinstimmung zu schauen, die wir als Wahrheit und Gerechtigkeit zu begreifen pflegen. Ein Versehen in der Wahl des Standortes, ein falsches Setzen der Gestalten zueinander und gegen den Hintergrund einer umfassenden Anschauung muß mit Notwendigkeit das ganze Bild verzerren und zu einem, sei es als lächerlich oder als empörend empfundenen Rechtsschlusse führen. Wir fanden, daß Shaftesbury mit eben diesem Begriffe der Distanz und Perspektive[1]), den er aus der ästhetischen Voraussetzung seiner Weltanschauung gewann, einen Gesichtspunkt von Bedeutung in das Denken einführte; denn durch das plastische Schauen der Probleme, das dieser Begriff verlangt, wird die Erkenntnis sicherer geleitet als durch die abstrakte Andeutung, die etwa mit dem Begriffe der „Relativität“ gegeben ist. Der naiven Auffassung erscheint es als das Selbstverständliche, daß der Staat das „Gute“ zu ermuntern und das „Böse“ zu bestrafen habe. Indem Shaftesbury sich an sein eigenes Gesetz des Schauens und der Beurteilung band, gelangte er zu der Einsicht, daß jenes Selbstverständliche keineswegs als das Gewöhnliche, sondern vielmehr als das Ideal anzusehen sei. In der Praxis des Lebens ist der Fall häufig, daß der letzte Rest der Tugend und Ehrenhaftigkeit bestraft und das Laster belohnt wird, weil infolge einer falschen

1) Vgl. o. S. 99.

Perspektive die Tugend als Laster und das Laster als Tugend erscheint. Es war Shaftesburys Überzeugung, daß selbst bei den Verworfensten der Menschen noch Begriffe von Tugend und Ehre angetroffen werden, die an dem Wesen der Sittlichkeit teilhaben, wenn nur der richtige Ort der Beurteilung gewählt wird, und es dürfte eine Pflicht der Rechtsprechung sein, eben den Standort zu suchen, von dem aus diese sittlichen Begriffe als solche sichtbar werden. „Thus a Ruffian, who out of a sense of Fidelity and Honour of any kind, refuses to discover his Associates; and rather than betray them, is content to endure Torments and Death, has certainly some Principle of Virtue, however he may misapply it. 'Twas the same Case with that Malefactor, who rather than do the Office of Executioner to his Companions, chose to keep them company in their Execution."[1]) Ein Mordbrenner scheint zunächst jeder Tugend bar. Wenn wir jedoch sehen, daß der Übeltäter lieber die Folterqualen und den Tod erleidet, als seine Genossen zu verraten, oder daß er es vorzieht, sich mit ihnen hängen zu lassen, statt durch den Henkersdienst sich die Freiheit zu verdienen, so wird deutlich, daß dieser Mann keineswegs von der Tugend und der Selbstachtung gänzlich verlassen ist, und er wird bestraft für diese letzte Offenbarung von Sittlichkeit. Der andere, der die Genossen verrät und ihnen bereitwillig die Schlinge um den Hals legt, stellt ein Beispiel letzter Verworfenheit, widerlichster Mißgestalt dar, und er wird nicht nur mit der Freiheit, sondern auch mit der „Würde" eines Staatsamtes belohnt.[2]) — Es kann also selbst bei gemeinen Verbrechern

---

1) II, 39.

2) Es mag wohl behauptet werden, das ideale Bemühen der Rechtsprechung, den sittlichen Begriffen bis in ihre letzten Bekundungen zu folgen, müsse notwendig an unüberwindlichen Schwierigkeiten scheitern, und so wird gesagt, es könne überhaupt nicht von Gut und Böse an sich die Rede sein, sondern nur von einem die Staatssicherheit Fördernden und Gefährdenden, worauf zu entgegnen wäre, daß in einem Staate rechter Art die Begriffe sich entsprechen müßten. Wir erinnern uns, daß Mandeville, der bekannte Gegner Shaftesburys, dies entschieden verneinte mit paradoxer Überspannung der gegenteiligen Ansicht. („Der summende Bienenstock oder die Rechtfertigung der Untugend" 1706, „Die Bienenfabel oder der Nutzen der Privatlaster für das öffentliche Wohl" 1714.) Jedenfalls aber sollte dies eine anerkannt werden, daß Treulosigkeit und Verrat unter keinen Umständen von einem Staate eine geflissentliche Ermunterung erfahren dürfen, wenn er auch nur in irgendeinem Sinne die sittlichen Prinzipien für seine Pflichten als bindend erachtet, da hier das Grundwesen der Sittlichkeit und Religiosität in Frage steht. Ein Pädagoge, der seine Autorität mit Hilfe von Angebern, von Verrätern aufrecht erhält, ist gerichtet. Er fördert, was er vernichten, und er vernichtet, was er fördern sollte. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Staatsexekutive, anders als der Pädagoge,

eine Gesinnung gefunden werden, die an sich als eine starke Tugend geschätzt werden muß, wenn sie auch von dem Richter nicht immer als sittlicher Wert in Rechnung gestellt werden kann, da es nicht seines Amtes ist, lediglich die Ethik mit ihren letzten Erwägungen zu vertreten, sondern auch die praktischen Interessen der Gesellschaft wahrzunehmen. Nun kann aber doch in dem von uns angenommenen Falle jene politisch-wirtschaftliche *ecclesia*, die unter dem Druck und Drange der Zeit ein Ideal der Zukunft unter sich ausgebildet hat, da die Gerechtigkeit herrscht, da nicht mehr die Geburt, sondern das Verdienst den Preis bestimmt und die Völker in den Künsten des Friedens sich vereinigen, schwerlich einer Bande von Mordbrennern gleichgehalten werden, wo vielleicht einzig der Ethiker nicht aber der Richter und Staatsmann eine letzte Tugend wahrzunehmen und zu schätzen vermag. Das Einigende ihrer Genossenschaft ist nicht der Ertrag von Raub und Mord, sondern nicht zum wenigsten ein sittliches Bewußtsein und ein ideales Bemühen. Auch kann sich diese Gemeinschaft keineswegs als Auswurf der Gesellschaft fühlen, ist es doch ihre stärkste Überzeugung, daß die gestaltenden Kräfte der Zukunft in ihr lebendig sind. In dem Kampfe um das Heil der Menschheit, um ein aus ererbter Ungerechtigkeit sich emporringendes neues Gesellschaftsideal fühlen sie sich als Genossen. Um so tiefer aber müssen Staatsaktionen und richterliche Erkenntnisse, durch die der Verrat an

---

in Zwangslagen sich befinden mag, nach der sie ihre Maßnahmen zu richten hat, so sollte doch das Notmittel niemals zum System werden, weil dies einer systematischen Korrumpierung der Sittlichkeit gleichkäme. Die Zeit, da unsere Pädagogen die Disziplin noch auf Verrat gründeten und den Verräter mit ihrem besonderen Wohlwollen bedachten, scheint unserm vorgeschrittenen Bewußtsein um Generationen zurückzuliegen, und doch war diese Methode noch jüngst in allgemeiner nnd geachteter Übung und ist auch zur Stunde kaum völlig außer Gebrauch, ein Anzeichen dafür, daß die seelischen Nachwirkungen aus Deutschlands kläglichster Zeit noch bis in unsere Gegenwart reichen. Im Prinzip jedoch ist jene Pädagogik überwunden und für alle Zeiten abgetan, es müßte denn wiederum eine Epoche der Knechtschaft und sittlicher Erniedrigung heraufkommen. Mit Abscheu verurteilen wir heute eine Gepflogenheit von gestern, und es bricht bereits der Morgen eines andern Tages an, da wir es nicht mehr verstehen werden, wie ein Kulturvolk, das sich längst der sittlichen Grundlagen und Lebensbedingungen des Staates bewußt geworden war, Jahr für Jahr durch seine Volksvertreter einer durch ein falsches Autoritätsprinzip geblendeten Regierung die geforderten Mittel bewilligen konnte zum Unterhalt einer politischen Polizei, die nach den Methoden russisch absolutistischer Korruption und nicht zum wenigsten in willfährigem Dienste des russischen Staates ihr Handwerk unter uns betrieb. Vgl. „Unter Friedrich Wilhelm IV., Denkwürdigkeiten des Ministers Otto Frhrn. v. Manteuffel“, herausgegeben von H. v. Poschinger, 1. Bd. 1848—1851, Berlin 1901, S. 328.

dem gläubig erfaßten Ideale begünstigt und belohnt wird, das Gerechtigkeitsempfinden aufwühlen, um so tiefer muß sich das Zerwürfnis reißen mit dem Staate. — Es sind die Gedanken über Distanz und Perspektive, die uns auf diesen Weg der Betrachtung geführt haben, es mag aber auch der rein objektive Befund das Bedenken erregen. Handelte es sich in dem von uns angenommenen Falle nur um eine störrische Minderheit des Volksganzen, die weder quantitativ noch qualitativ für die Ökonomie des Staates von Belang wäre und die weder durch ihre Beschwerde noch durch ihre Bemühung einen innern Anschluß an die Volksgenossen besäße, so wäre die Torheit und das Verderben von Zwangsmaßregeln und Ausnahmegesetzen weniger offensichtlich, im andern Falle aber muß eine solche Politik geradezu als Hochverrat bezeichnet werden; die wahren Feinde des Staates und der Volkswohlfahrt wären dann nicht die Verfolgten, sondern die Verfolgenden, und dies um so mehr, je dringender eine bestehende äußere Gefahr den engsten Zusammenschluß des Volkes geböte. Wo aber diese äußere Gefahr nicht nur eine von Zeit zu Zeit auftretende Möglichkeit, wo sie vielmehr eine stets gegenwärtige ist infolge der besonderen geschichtlichen, geographischen und allgemein kulturellen Lage, da ist auch die Sorge um den inneren Zusammenschluß des Volkes, um die „innere Einheit“, die wir mit Shaftesbury als Grundbedingung der Kraft, Größe und Schönheit erkannt haben, die unwandelbare, kardinale Angelegenheit. Das Maß des politischen Verdienstes und die Schwere des politischen Fehlers oder Vergehens wird vornehmlich von hier aus zu bestimmen sein.

Es ist der Beschluß aller Überlegung, daß die innere Einheit als die erste Realität anzusehen sei für das Individuum wie für das Volk und daß sie darum als erste sittliche und politische Forderung betrachtet werden müsse. Als stets sich erneuende Tat ward sie von Shaftesbury begriffen, und wo der Parteizwist widerstrebte oder die Glieder des Reichs im weiten Raume sich entfremdeten, mochte nach Shaftesburys Überzeugung das Heil vom Kriege kommen. Der Krieg ist der große Wecker des einigenden sittlich-nationalen Bewußtseins, und als stille Bildnerin steht ihm die Kunst zur Seite. Kampf und Kunst gehören zusammen. Shaftesbury erkannte in der innern Einheit zugleich eine sittliche Tat und eine ästhetische Form; sie war ihm eine Gestalt geistigen Wesens, die aus der Begeisterung entsprang. Aus der Kampfbegeisterung steigt das Bild des Vaterlandes als die Gestalt eines Dauernden, in sich Gefestigten empor, und die Kunst, die sich um die Darstellung des Ideales müht, erhebt sich durch die Begeisterung der Sehnsucht zu der schöpferischen Anschauung des Ewigen, in sich selbst Ruhenden. Auf der Höhe

der Lebenswelle zeigt sich jeweils der Sinn der Welt, das Eine, das zugleich die Freiheit und die Schönheit bedeutet, in gesteigerter Klarheit.

Von Shaftesbury war der Beruf der Kunst für die nationale Lebenszusammenfassung mit völliger Deutlichkeit erkannt worden, und seine nächsten Schüler wie etwa Home[1]) griffen den Gedanken auf. Ist es unsere Erfahrung, daß in dem Kampf um den Herd und seine Götter alles Trennende des gesellschaftlichen Zustandes versinkt und die umfassende Gemeinsamkeit als ein Erlebnis von überwältigender Macht sich bekundet, so sehen wir auch durch das Erlebnis des Schönen eine einigende „sozialisierende“ Macht wirksam werden. Das ästhetische Erlebnis hebt die durch Geburt und Beruf begründete Scheidung auf und führt in einem Gemeinsamen zusammen, das wohl als ein Menschengemeinsames empfunden werden mag, zugleich erinnert uns jedoch Shaftesbury daran, daß im Grunde nicht von einem absoluten, sondern von einem nationalen ästhetischen Erlebnisse zu reden sei. Die ästhetischen Formen unterscheiden sich eben dadurch von den Begriffen als solchen, daß sie volksindividuelle Unwägbarkeiten mit sich führen. Die Begriffe begreifen, was zu begreifen ist, was in die Form unbeschränkter Gemeinsamkeit übersetzt zu werden mag, allein in dem Ästhetischen und seinem Erlebnisse erschließt sich das begründende Geheimnis einer nationalen Kultur. Es ist ein besonderes Welterlebnis, aus dem jede Kultur hervorgeht, und insofern sie es zu einer innern Geschlossenheit, einem einheitlichen Lebensstile gebracht hat, trägt jede ihrer Formen bis zur letzten Arabeske etwas von dem das Erlebnis bedingenden nationalen Temperamente in sich. Dem nachfühlenden Gemüt mögen die einzelnen Formen ein Führer werden von der Peripherie zu dem lebendigen Mittelpunkt einer Kultureinheit, und zwar wird man mit Sicherheit zu diesem Mittelpunkte gelangen, sobald man den Kulturbann in fühlendem Schauen betreten hat.[2]) Die Bedeutung einer großen Kunst für die Erfüllung des nationalen Ideales der inneren Einheit wird damit offenbar. Durch das Erlebnis des Vaterlandes in der Stunde der Not und kriegerischer Großtat vereinigt sich vor allem das Wollen und die Einsicht, wie aber die Einheit der sittlichen Persönlichkeit nur dann von gefestigter Dauer ist, wenn sie in einer geformten Sinnlichkeit ruht, wenn das Ethische und das Ästhetische eins geworden sind[3]), so bedarf auch das Volk einer Formung des sinnlichen Untergrundes seiner Existenz, einer ästhetisch-ethischen Zusammenfassung seines Wesens, soll die Einheit, der Persönlichkeitscharakter, von schöpferisch-lebendiger Dauer sein. Die große Kunst führt die innere Gestalt

1) Vgl. o. S. 168f. 2) Vgl. o. S. 1f. 3) Vgl. o. S. 368f.

eines Volkes in die Erscheinung, sie bietet ein höchstes umfassendes Symbol seines Welterlebnisses, Gedanke und Wille, Gefühl und Ahnung, das Ethische und das Ästhetische suchen in ihr den gemeinsamen Ausdruck, und rückwirkend bildet sie das nationale Streben und Träumen in diese Form der Gemeinsamkeit.

Von solchen Überlegungen aus mochte man es wohl als einen Mangel empfinden, daß die modernen Völker einer Mythologie entbehren. Ist das besondere Welterlebnis als der schöpferische Grund einer Nationalkultur anzusehen, und „bildet" die große Kunst den „Sinn" dieses Erlebnisses in anschauliche Gestalt, dann muß sie sich notwendig in der religiösen Stimmung zusammenfassen, in der alles wirkliche Welterleben webt. Die Welt „erleben" heißt doch wohl, daß Seele, Welt und Gott eines werden im Gefühl. Es ist das Ziel der großen Kunst, in bewußt-unbewußtem Schaffen diese Einheit in ihren „Sinnbildern" zu verkörpern, verstanden wir doch das schöpferische Verlangen des Künstlers als die Sehnsucht aus der Unruhe und Unbefriedigtheit der Trennung nach der Schönheit und dem Glücke der Vereinigung. Der Welt inne werden, mag uns auch bedeuten, daß man sie als das ewige Werden erlebe. So erschien den Denkern das Leben wohl als ein Eiland in flutend unbegrenzter Weite, schauervoll umrauscht von der unergründlichen Tiefe, und desto stärker verlangte das Gemüt nach Umfriedigung. Der Grieche sah Gestalten aus dieser Tiefe sich erheben, und es begrenzte sich ihm die dehnende Weite. Götter umzogen den Horizont seines Lebens mit schimmerndem Bande, ein Traum der Schönheit umschloß die Welt des Bewußtseins. Die Einheit der Seele verlangt nach der Einheit der Welt, und zeigte sich die innere Einheit als Ziel der griechischen Kultur, so ist die durch den Göttertraum umgrenzte Welt, wie die griechische Kunst sie erschuf, das sinnliche Gegenbild des sittlichen Ideales. Das Land der Griechen mit der Seele suchen, heißt, sich nach der Lebenseinheit sehnen. Die Griechenbegeisterung Shaftesburys und der deutschen Humanisten nach ihm hat hier ihren tiefsten Grund, und stellte der Philosoph die Kunst Homers als das Muster auf, so geschah es aus dem Empfinden, daß hier das Symbol für eine nationale Kultureinheit gegeben war; in einem Bilde unerreichter Vollendung sah er hier das griechische Welterlebnis mit seiner ganzen Fülle wachen Lebens und träumender Sehnsucht zu ästhetischer Anschauung gebracht.

Erschien dem Humanismus die griechische Kunst als ein Symbol der Lebenseinheit eines großen Volkes, so mochte man zugleich den Gedanken erwägen, ob nicht jede große Kunst, die den zusammengefaßten, innerlich geeinten Sinn eines besonderen Kulturwillens ausspricht, not-

wendig das Typisch-Symbolische pflegen müsse. Die Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Einheit ist das philosophische und das ethische Ziel, wie alle Seelenerhebung aus der Getrenntheit auf das Eine gerichtet ist; und so mag das Typisch-Symbolische als das ästhetische Zeichen für das Ergebnis eben dieses Prozesses angesehen werden, als das Zeichen einer Totalität, die das Besondere in sich zu einem Bedeutsam-Allgemeinen erhöht hat. Wir nannten es wohl ein Weltursprüngliches, das in Liebe und Begeisterung die Trennung aufhebe, das Eine erschien uns als das Bewegende und als das Ziel der Bewegung. Wo wir die bildende Kunst zu ihrer höchsten Höhe sich erheben sehen, hat sie die geschlechtliche Schranke hinter sich zurückgelassen; die griechischen Götterstatuen letzter Vollendung stellen ein Übergeschlechtliches der Schönheit dar. War hier nicht mehr Mann und Weib, sondern die Erhabenheit eines Rein-Menschlichen, so drängt es Plotin zur Aufhebung auch der letzten Bewußtseinsschranke, der Schranke zwischen Seele und Welt, und er gelangt zu philosophischen Symbolen letzter Zusammenfassung.

Es war das leitende Gefühl des künstlerischen und philosophischen Idealismus der Griechen, daß das Wahre, Gute, Schöne nicht in der Begrenzung sein Ziel haben könne, sondern in dem Überindividuellen sich vollenden müsse. So sprach Plotin auch von dem Guten und Schönen in den Erscheinungen des sozialen Lebens, und Shaftesbury erkannte, daß das ethisch-ästhetische Ideal allein in Staat und Gesellschaft zu völliger Entfaltung gelange. In dem Aufstieg von der erscheinenden Einzelpersönlichkeit zu der erscheinenden Staatspersönlichkeit stellt sich der ästhetischen Anschauung in zunehmender Fülle das Ideal der Schönheit dar, die Freiheit in der Erscheinung, die wir als eines Sinnes erkannten mit der sinnlichen Erscheinung der inneren Einheit.[1]

Über das sittliche erhob sich für Shaftesbury das ästhetische Erlebnis des Staates als ein Erlebnis der Einheit in der Freiheit, so daß wir von einem „ästhetischen Staate“ sprechen mögen, der über dem ethischen stehe, während der voraufgehende Staat der Not wohl schon als der „dynamische“ bezeichnet wurde. Es ist aber auch der ästhetische Staat noch nicht das letzte. Indem in der ästhetischen Anschauung die Gestalt der staatlichen Gemeinschaft sich erweitert zu dem umfassenden Bilde der Welteinheit, verwandelt sich das ästhetische in das religiöse Erlebnis. „Since Man has been so constituted, by means of his rational part, as to be conscious of this his more immediate Relation to the Universal System, and Principle of Order and Intelligence; he is not only

1) Vgl. o. S. 271f.

by Nature sociable, within the Limits of his own Species, or Kind; but in a yet more generous and extensive manner. He is not only born to Virtue, Friendship, Honesty, and Faith; but to Religion, Piety, Adoration, and a generous Surrender of his Mind to whatever happens from that Supreme Cause, or Order of Things, which he acknowledges intirely just, and perfect."[1]) Wenn Shaftesbury den Gattungsaffekt in seiner innern Vollendung als „freudige Hingabe" begreift, übersetzt er den Begriff in die Sprache der sittlich religiösen Werte. Es ist die erhöhte Freudigkeit der Hingabe und die gesteigerte „Extensität" ihrer Betätigung, wodurch die Werte als solche aus dem Sinnlich-Triebhaften sich gestalten und die höheren Werte zunehmend hervortreten. In der Enge seiner primitiven Wirksamkeit erscheint der soziale Trieb kaum als ein Gegensätzlich-Anderes gegenüber der egoistischen Behauptung des Individuums. Der Mann der Vorzeit, der für den eigenen Herd im engsten Sinne eintrat, verteidigte sich selbst, den Grund seiner sinnlich-materiellen Existenz, dem Weib und Kind unmittelbar angehörten, und doch war auch in der primitiven Familie bereits das Verhältnis eines „Ganzen" und seiner Teile gegeben, mit dem die Sittlichkeit sich begründet. Für die Entfaltung der sittlichen Werte war es jedoch nötig, daß das bedingende „Ganze" immer klarer und völliger sich zeigte, und von dem „Ganzen" des Volkes in seinem rein sinnlichen Dasein erhebt sich die Anschauung zu dem „Ganzen" der geistig-sittlichen Einheit des Volkes und seiner Geschichte, darüber zeigt sich das Bild der Menschheit als der einen, endlich erscheint dem Philosophen die Vision von der *einen* Welt, von dem „Ganzen" des All, dem Erde, Menschheit, Völker und Individuen als Glieder angehören, und in dieser stets sich erweiternden Anschauung sieht er den ursprünglich naturhaften Trieb zu der letzten Höhe sich läutern. Aus der Sittlichkeit entfaltet sich die Religion, indem die Szene sich erweitert; Sittlichkeit und Religion sind als wesenseins erkannt in ihrem Grunde. — Das Weltbürgertum des Shaftesburyschen Humanismus ist ein religiöser Begriff und bedeutet nicht eine Verneinung des Staates, sondern eine Erhöhung der Vaterlandsliebe in das Religiöse. Wo der Patriotismus in die Verklärung dieser Höhe und Weite sich erhob, ließ er jede Möglichkeit einer Verengung in den Egoismus eines blinden Nationalismus unter sich zurück. Und doch verließ Shaftesbury auch in seiner höchsten inneren Erhebung nicht den Boden des Vaterlandes; es drängte ihn, die Fülle der Höhe, die Gesichte der Weite in Wirksamkeit zu verwandeln, und diese begann notwendig im Vaterland. — Wer die Welt als das ewige

1) Misc. Refl. IV, 2.

Werden erlebt, erlangt in ihr das Bürgerrecht, und der Weltbürger ist der wahre Patriot, weil er den Sinn des Sterbens begriff.

Wir reden von letzten Zielen als von Idealen, das Ideat selbst aber schwebt unserer Vorstellung irgendwie als ein Symbol der Freiheit vor. Shaftesbury lebte gänzlich in dem Ideale, in den Zielen des ewigen Werdens. Der fortwirkende, weltgestaltende Gedanke der Freiheit, in den er die ganze Stärke seines Wesens ergoß, barg sein Lieben und Hoffen. Und wie er durch geistige Zeugung Sinn und Wert des Daseins in das Dauernde erhoben sah, so fühlte er auch in der Feier der sinnlichen Liebe mit dem Ewigen sich verbunden. Daß er sich einen Träger seines Namens, einen Erben seines irdischen Gutes erweckte, schien ihm nicht das Große, die Ehegatten hegten vielmehr die schönere Hoffnung, daß aus ihrer Liebe ein Träger des Ideales der Freiheit hervorgehen möge, ein Erbe der großen Sehnsucht.[1]) – Es kam die große Enttäuschung des Philosophen. Seit den ersten Tagen geistigen Erwachens hatte das Vaterland, sein England, vor ihm gestanden als Hort der europäischen Freiheit und Kultur, der Lebenswahrhaftigkeit; die Ideale, die er hegte, glaubte er hier in sicherer Hut. Und nun bekümmerte es ihn, daß ihm unter einem Volke, dem das Ideal nichts galt, Nachkommen zurückblieben.[2]) Zugleich aber ließ ihn seine Philosophie nicht ohne Trost. Wie er es an sich erfuhr, daß die Gestalten und Geschehnisse der geschichtlichen Vergangenheit, die in düsterer Schwere auf dem Denken und Hoffen der Zeitgenossen liegen mochten und die auch noch in der rückgewandten Betrachtung das Gemüt bedrückten, ihre Bedeutung verloren, sobald er aus der Enge der Zeit in die Höhe des Ewigen sich erhob, so fragte er sich auch, was es denn Großes sei, wenn der französische König wirklich triumphierte und die europäische Freiheit für eine Zeit erstürbe.[3]) Und er mochte sich weiter fragen, was England und der Kummer über seine Schuld zu bedeuten habe von der Ewigkeit aus gesehen. Der Weltbürger tröstet den Patrioten. – Es werden freilich die Schuldigen durch diese Betrachtung nicht entlastet, und den Individuen wird die Pflicht des Handelns nicht erlassen. Wir haben zu wirken für das Ideal, da es uns verborgen ist, ob unser Tun wirklich in Eitelkeit zerrinnt. Und so steht auch eines unverrückbar fest: wir dürfen der Schuld des Staates nicht teilhaftig werden. Begriffen wir auch den Staat als Ort der Sittlichkeit, so ist er doch nicht die absolute Norm. Muß anerkannt werden, daß die Selbstbehauptung, der Schutz der heimi-

1) Vgl. den Brief an Lord Halifax vom 23. Februar 1711. Rand S. 428f.

2) Vgl. o. S. 47.

3) Vgl. das Selbstgespräch, das bei Rand unter „Necessity“ gegeben ist.

schen Kultur, als das erste sittliche Gebot für das Leben der Staaten untereinander von uns zu betrachten sei, und daß ohne dies Zugeständnis von einer „Staatsethik“ überhaupt nicht geredet werden könne, so ist doch zugleich deutlich, daß auch dem Staatsegoismus Grenzen gesetzt sind, die von ihm nicht überschritten werden dürfen. Über den Staaten sah der Philosoph den Weltstaat und sein Gesetz, und so stand für ihn auch die Persönlichkeit in ihrem letzten Grunde über dem Staate und dem Scheine seiner Interessen. Es ist nichts, das der „Integrität“ des Charakters, der „Wahrhaftigkeit“ und dem „Gehorsam gegen die Gottheit“ vorginge. — Shaftesbury hatte erkannt, daß das „Vaterland“ als eine Gestalt geistiger Gemeinschaft zu begreifen sei, als eine innere Verbundenheit von Gesinnungen, Überzeugungen und Zielen. Dies Vaterland zerbrach ihm, als er inne ward, daß fürder keine innere Gemeinschaft mehr bestehen könne zwischen ihm und seinem Volke, und so starb er in doppelter Fremde. — Und doch ist Shaftesbury kein irrender Fremdling geblieben; nach dem Tode, der ihm selbst nicht als Tod erschien, ward er in den gastlichen Kreis einer Kulturgemeinschaft aufgenommen, die durch das Bemühen verbunden ist, eben die Ideale unter sich zu entfalten, die er gläubig hegte. Damit hatte er fortlebend sein wahres Vaterland gefunden, in dem sein Lieben und Hoffen vor der Verwesung gesichert ist.

Das wahrhaft Lebendige ist der wirksame Geist; das Ideelle, nicht das Materielle ist das Verbindende und so auch das Bewegende der Geschichte. Als ein vom Tode Gezeichneter verließ Shaftesbury das Vaterland, das sein Vaterland nicht mehr war. In den Reisewagen gebettet, durchfuhr der kranke Philosoph auf seinem Wege nach Italien die Linien des französischen Heeres. Von Rossen und Reisigen sah er Felder und Straßen bedeckt, sein Gefährt wich vor den Instrumenten des Krieges. Das Bild dieses Gegensatzes von Schwachheit und Stärke mochte dem Philosophen allerdings als ein traurig Wahrzeichen gelten für den Stand der Dinge. Und doch barg sich unter dem Scheine der Schwäche die größere Kraft. Das Weltreale tritt nicht in Getös und Getümmel, in Pomp und Prunk der Staatsaktionen hervor; die Idee der Freiheit in dem Geiste des kranken Mannes war gegenüber all dem Aufwand physischer Macht, wie sehr der Anblick den Philosophen zurzeit überwältigen mochte, die größere Realität. Die Fahrt des siechen Philosophen der Freiheit durch das waffenwogende Heerlager des absolutistischen Königs, seines großen Feindes, die der Kranke wohl als eine Flucht der Ohnmacht empfinden konnte, verwandelt sich dem wahrhaft Schauenden in einen Triumphzug der Idee, der sieghaften Freiheit. — Und noch ein anderes Bild mag

uns die Macht des Geistes zeigen: Der Lordkanzler Shaftesbury, Locke, der Philosoph, und der große Enkel des Kanzlers in enger Hausgenossenschaft, eine Familie. Und dieser engste Kreis umschloß mehr von der gestaltenden Kraft der Zukunft als das ganze Reich des vierzehnten Ludwig mit seiner augenfälligen Macht und Majestät. In der Tat könnte kein anderer geschichtlicher Ort mit größerem Recht als Ausgangspunkt des neuen Europa genannt werden als eben der Lebenskreis des Philosophen. Sein Großvater, der Lordkanzler, der erste moderne Politiker, Locke, der Theoretiker des Konstitutionalismus und der erste Pädagoge der neuen Zeit, während Shaftesbury selbst als der Theoretiker des Kulturstaates zu gelten hat, wenn auch die Ausführung eines Systems keineswegs in seiner Absicht lag. Freiheit und Gerechtigkeit waren die Gedanken, die er um sich erwogen sah, und der englische Staat erschien als die Verwirklichung des Ideals. Was er selbst an Gedanken bot, mochte von ihm lediglich als eine besondere Begründung des erreichten Zustandes angesehen werden. Da fiel das Ideal; denn eine Freiheit, die man nur im eigenen Hause walten ließ, während man sich in brutaler, die Weltmaße verwirrender Gewalttätigkeit nach außen wandte, verlor ihren Sinn, und der Niederbruch war um so völliger, indem der englische Patrotismus als eine Religion des Goldenen Kalbes sich erwies, während man zugleich in Zwiespältigkeit dem alten Gotte opferte.

Nun erst erhielt Shaftesburys Staats- und Lebensphilosophie ihre Weltbedeutung.

XI. WISSENSCHAFT.

Das Vaterland und die Vernunft nennt Shaftesbury als die einzigen Mächte, denen wir uns ergeben dürfen, und er findet, daß wir uns selber um so vollkommener angehören, je vollständiger wir uns diesen zu eigen geben, die Freiheit des Geistes aber, die damit zu ihrer Fülle gelange, müsse als das große Gut angesehen werden.[1])

Die Freiheit begriff Shaftesbury als eine Bindung von innen, und zwar von einem Punkte her, in dem das Besondere und das Allgemeine in kosmisch bestimmtem Einklang ineinander wirksam geworden waren. Nennt darum der Philosoph das Vaterland und die Vernunft als die Mächte, die zusammen das Erlebnis der Freiheit begründen, so mußten sie von eben der Wesensart jenes von innen Bindenden sein, und so entspricht seinem verinnerlichten Begriff des Vaterlandes ein verinnerlichter Begriff der Vernunft. Galt ihm das „Vaterland" als ein autonomes, geistig-sittliches Gebilde, ruhend in kosmischen Bezügen, als ein sittliches Erlebnis, das alle die Realien der Menschenbeziehung umschloß, und dem das Sein überhaupt als ein In-Beziehung-Stehen sich offenbarte, so war ihm auch die Vernunft eine autonome, in der Weltvernunft begründete Energie, für die jenes Erlebnis in Überlegung sich verwandelte, das Sein enthüllte sein Wesen in dem reflektierenden Bewußt-Sein, seine Dunkelheit klärte sich auf als ein Bewirkt-Bewirkendes, als ein unendlicher Kausalzusammenhang. War nun die Freiheit als das ideale Ziel der Lebensbewegung erkannt, so mußte, wenn man sich von dort mit idealen Forderungen zurückwandte, die freie Verfassung des Vaterlandes als das erste erscheinen, dem das freie Denken als das andere von selbst nachfolgt. Es bilden also die Freiheit des Staates und die Freiheit der Wissenschaft die großen Forderungen, die von dem Ideale aus zu stellen sind, und zwar hat die freie Wissenschaft den freien Staat zur Voraussetzung.

Daß die freie Wissenschaft eine frei gewordene Gesellschaft und einen freien Staat voraussetze, ist mehr als ein theoretischer Satz des Philosophen, er spricht damit vielmehr die Beobachtung seiner eigenen Zeit

---

1) Vgl. den Schluß des Briefes an Lord Somers. Rand S. 336 ff.

aus. Die neue Epoche, an deren Aufgang Shaftesbury steht, wurde als die der Wissenschaft bezeichnet, die Wissenschaft schlechthin kann aber nur als eine freie gedacht werden. Die Welt- und Lebensanschauung des beendeten Zeitalters fanden wir durch die Theologie beherrscht, andererseits bot sich uns eine große Kunst, in der die Phantasie sich völlig zu entfalten schien, als das Unterscheidende. Die Übergangszeit, die das ganze 17. Jahrhundert erfüllt, zeigt die Bemühungen von Phantasie und Verstand, Gebundenheit und Freiheitsbewußtsein teils neben-, teils ineinander wirksam; es herrscht eine Unsicherheit gegenüber den Mitteln und Zielen, die auch noch im 18. Jahrhundert andauert. Durch die Mittel des Verstandes sucht der französich-englische Klassizismus die große Phantasiekunst, der neue Rationalismus die alte Theologie zu überbieten in völliger Verkennung von Wesen und Ziel in Kunst und Religion, wie man vordem das Ziel der Wissenschaft verfehlte, weil man ihr Wesen nicht verstand und mit fremden Mitteln sie betrieb. Grundbestimmend in dem Denken und Wirken, aus dem die neue Zeit erstand, war das Gefühl, daß der Zustand der Gebundenheit sein Ende erreicht habe oder doch erreichen müsse, und daß ein Leben der Freiheit zu errichten sei in der ganzen Breite des Daseins. Die Gebundenheit war offenbar das Werk der heteronom-autoritären Theologie, und die Befreiung vermochte nur die autonome Wissenschaft zu vollbringen. Nun konnte aber der Gedanke einer eigengesetzlichen Wissenschaft und ihrer Weltaufgabe nur innerhalb einer Gesellschaft zu einer bestimmenden Macht werden, die zuvor den Gedanken einer Eigengesetzlichkeit des Lebens gefaßt und erprobt hatte. Das war in England insofern geschehen, als man hier das politische Leben, den Staat, völlig auf das eigene Bedürfnis, das eigene Gesetz gestellt hatte und sich dabei wohl befand. Von hier aus bestimmt sich die Bedeutung, die wir dem Philosophen Hobbes für die Begründung der neuen Epoche zuerkennen müssen.

Shaftesbury erwies seine Zeitüberlegenheit darin, daß sein Denken und Wirken nicht lediglich in dem Gegensatz des Neuen gegen das Alte sich erschöpfte, daß er sich vielmehr des Dauernden, seines Rechtes und seiner Aufgabe, bewußt blieb, und daß sich ihm die Mittel und Ziele nicht verwirrten. Gegen die Anmaßung des emporkommenden Intellektes beschützt er die Rechte der Phantasie, um die Kunst zu retten, den Gefühlsgrund des Gemüts, um die Religion zu behüten. Shaftesbury erkannte, daß weder Kunst und Religion noch auch die Wissenschaft zu einem Höchsten gelangten, solange man mit geteilten Kräften einer geteilten Welt entgegentrat; war dort das Ganze der Gegenstand des eigentümlichen Erlebnisses, so mußte es auch hier in jeder Einzelleistung gegen-

wärtig wirksam sein, sollte die Bemühung nicht in das Wesenlose herabsinken. Damit erhob sich der Philosoph über die Ebene seiner Zeit in ihrer ganzen Ausdehnung; denn wie in der neuen Kunst nur ein Teil der Seele wirksam war, so begriff sie auch nur Teile der Welt, die neue Theologie erschöpfte sich notwendig in der Verneinung und endete bei Abstraktionen, und die neue Wissenschaft war in Gefahr, sich in dem einzelnen zu verlieren. Indem Shaftesbury Welt und Leben als eine Einheit begriff, die die Bemühung der ungeteilten Seele zu ihrer Bewältigung erforderte, und indem er das ganze Leben als solches auf sich selber, auf sein eigenes Gesetz stellte, um seinen Sinn zu finden und seine Gestaltung zu bestimmen, erhob er sich auch über seinen Gegner Hobbes, dem das Bedürfnis des Staates als die absolute Norm erschien, und der Kunst, Religion und Wissenschaft gänzlich diesem Gesetze der Staatswohlfahrt unterordnete, während Shaftesbury das autonome Wesen der einzelnen Kulturgebiete begriff und in ihrer Befreiung keine Gefahr für den Staat zu erblicken vermochte, weil er sie als Bekundung des einen Lebens von dem einen Gesetz umschlossen sah. So konnte er dem absoluten Staat des Hobbes die Forderung des freien Kulturstaates entgegenstellen.

Für Hobbes war der Staat das einzige, für Shaftesbury das erste. In der natürlichen Entfaltung der Gesellschaft sah der Philosoph die bestimmenden Normen und Formen des Lebens sich bilden. Innerhalb der Gesellschaft, aus den innern Notwendigkeiten des Lebenszusammenhanges erzeugt sich der *spiritus rector* für den ganzen Umfang menschlicher Betätigung. Shaftesburys epochemachendes Werk ist es, daß er den „Geist der Gesellschaft“ in die Wissenschaft und Literatur einführte, wodurch diese gänzlich umgestaltet wurden.

Seit den Tagen des griechischen Altertums, da in den Kreisen der Platoniker Forschen, Denken und Dichten in wunderbarer Lebenseinheit sich erhoben, gingen Wissenschaft, Philosophie und Bildung getrennte Wege. Das Verhältnis zu Kirche und Dogma war positiv oder negativ der bestimmende Grund für die gesamte Geistesbetätigung. In der Renaissance ward aufs neue das Ideal der Kultureinheit wirksam, als aber in der folgenden Epoche die Welt durch Entdeckung und Forschung sich verwirrend weitete und ein verstärktes religiöses Erleben altgewohnte Formen des innern und äußern Lebens zerbrach, ging der Gedanke der Einheit wieder verloren. Die Theologie hatte mit sich selbst zu schaffen, um sich in den feindlich getrennten Lagern zu befestigen, die Philosophie sucht sich hier und da anzuschließen oder macht wohl auch selbständige Versuche zur Vorbereitung einer neuen Zeit, die im Humanismus dargestellte

Bildung findet sich allseits beargwohnt oder verbindet sich mit der vorschreitenden Philosophie, und die Bemühungen der Wissenschaft um eine Erkenntnis der Natur erscheinen teils als Phantastik, teils als eine Art der Scholastik oder auch als Handwerk zur Bestreitung der Lebensnotdurft, an einzelnen Stellen nur findet der Wirklichkeitssinn sichere Wege.

Shaftesbury wendet sich mit der ganzen Schärfe der Kritik und des Spottes gegen den herrschenden Begriff des Gelehrten wie überhaupt gegen den ganzen wissenschaftlichen Betrieb seiner Zeit. An Le Clerc schreibt er, es sei mit den Dingen der gelehrten Welt dahin gekommen, daß man von einem Gelehrten ohne weiteres erwarte, er müsse ein Pedant sein und das kleinliche, beleidigende, streberhafte und streitsüchtige Wesen zur Schau tragen, wie es an den Universitäten floriere. Man hat das Jahrhundert, dem sich Shaftesbury gegenüber befand, als das der großen Systeme bezeichnet, und da der Philosoph in den Systemen eine scholastische Vergewaltigung der Wirklichkeit erblickte, ein „ingeniöses" Mittel, die Menschen um ihre gesunde Vernunft zu bringen, so erschien ihm das 17. Jahrhundert zugleich als ein Säkulum der Pedanterie und Scholastik, zu deren Überwindung er Ironie und Komödie als taugliche Mittel empfand. Als Lustspieldichter hätte Shaftesbury ganz ohne Frage den Pedanten als sein komisches Ideal erwählt. Ironie und Komödie setzen einen Standpunkt der Überlegenheit voraus. Shaftesbury gewann den erhöhten Ort durch den befreienden Geist, der ihm aus der Antike, der Renaissance und aus der Überlieferung der Skepsis zukam. Die Skepsis seines Lehrers Montaigne, wie die wissenschaftliche Skepsis überhaupt, war aber wiederum, geschichtlich betrachtet, nichts anderes als das der Scholastik gegenüber in Wirksamkeit verwandelte Altertum, und so werden wir auch vorwiegend an diesen großen Franzosen zu denken haben bei der Umschau nach den Vorgängern, durch die das wissenschaftlich-kritische Denken Shaftesburys bestimmt wurde. Diesem Einfluß völlig gleichwertig war weiterhin die kritische Schulung durch die Skepsis seines Freundes Bayle. Das Wichtigste aber brachte Shaftesbury aus Eigenem hinzu, und zwar muß hier in gleicher Weise an seinen entschlossenen Willen zur Wahrheit wie an sein aristokratisches Temperament gedacht werden. Jener Wille, der rückhaltlos die ganze Existenz einsetzt für eine Erkenntnis der Forschung, wie und wo sie auch gefunden werden möge, hat als bezeichende Erscheinung innerhalb des Kulturlebens die Unabhängigkeit des Aristokraten zur Voraussetzung. Die äußere Unabhängigkeit ward als eine innere wirksam. In der Erfahrung abhängiger und gedrückter Lebensverhältnisse ist zumeist das Bedürfnis oder ein fremder Wille das Mitbestimmende, und das eigene Wollen gelangt nur auf Um-

wegen oder unter einschränkenden Zugeständnissen zum Ziele, wofern es auf einen größeren Gegenstand gerichtet ist. Die Beeinträchtigung des eigenen Wollens ist aber im allgemeinen gleichbedeutend mit einer zwangsweise sich vollziehenden Veränderung des Objektes im Bewußtsein. In unabhängigen Lebensverhältnissen wird das eigene Wollen als das Bestimmende empfunden, seinem Gegenstande werden alle nötigen Mittel dienstbar, das gewollte Objekt, die Sache, mit der der Wille sich identifiziert, setzt sich durch in der ursprünglichen Gestalt. Was dort als ein Unmögliches empfunden wird, erscheint einem starken, zielbewußten Willen hier als das Selbstverständliche. Nun sei dieser in der Freiheit und Fülle der aristokratischen Umwelt erwachsene Wille als ein solcher gedacht, der sich auf geistige Gegenstände, auf Ideale der geistig-sittlichen Welt richtet, sich mit diesen gleichsetzt, und der „Gegenstand", die „Sache", das „Objekt" in diesem höheren Sinne, steigt vor uns auf als ein Bestimmendes, dem sich alle Mittel fügen. Und nicht nur die Mittel fügen sich. Indem der Wille die Grenze der materiellen Welt überschreitet und jenseits das Überpersönliche, das Dauernde erlebt, fügt sich auch das individuelle Fühlen und Begehren, der mit dem „Objekt", mit der Wahrheit sich gleichsetzende Wille erweist seine heroische Natur. Die „Objektivität" als die Voraussetzung der Wissenschaft ist gewonnen. Es ist also nicht der „Geist der Gesellschaft" schlechthin, der die Epoche der Wissenschaft begründete, es ist vielmehr an die Besonderheit der aristokratischen Gesellschaft zu denken, und zwar weiterhin an eine solche, die eben frei geworden war von der Bevormundung durch die Theologie, und die in dem Leben selbst ein Ewiges gefunden hatte, das die heroische Hingabe fordern mag. Der Gelehrte trat hervor aus der Enge, die ganze Welt war sein eigen, der große Gegenstand, der das tätige Interesse der Edelsten fordern konnte, seine Bemühung vertiefte die Bildung und vollendete sich in der Philosophie. In Shaftesbury war der Gelehrte und der Philosoph zum Schriftsteller geworden, der Wissen und Weltanschauung in eine allwirksame Macht der Bildung verwandelte.[1])

---

1) Wenn von Shaftesbury schon gesagt wurde, er bekämpfe den zu seiner Zeit herrschenden Begriff des Gelehrten und zeige selbst noch in manchen Stücken den Pedanten, er wende sich gegen die Herrschaft des Zopfes und sei selbst von dem Geziert-Unnatürlichen nicht frei, so fühlen wir uns an Thomasius in Deutschland und Fontenelle in Frankreich erinnert. Nachdem Schiller sich eingehend mit dem Leben des Thomasius beschäftigt hatte, schrieb er an Goethe: „. . . es zeigt das interessante Loswinden eines Mannes von Geist und Kraft aus der Pedanterie des Zeitalters; und obgleich die Art, wie er es angreift, selbst noch pedantisch genug ist, so ist er doch seinen Zeitgenossen gegenüber ein

Erhöbe sich die Frage, ob das metaphysisch Eine oder das empirisch einzelne als Ausgangspunkt der Wissenschaft anzusehen sei, so scheint uns heute zunächst nur eine Antwort möglich. Man erblickt einen Gegensatz, an dem der Fortschritt der Gegenwart deutlich wird gegenüber einer Zeit, die der Strenge des Wirklichkeitssinnes und der Kritik ermangelte. Es ist uns das Selbstverständliche, daß die Wissenschaft nur bei dem Einzeldinge beginnen kann, das übersinnlich Eine in irgendeinem Sinne, irgendeiner Funktion an den Anfang zu setzen, scheint gleichbedeutend mit der Bestimmung durch eine Illusion, wo die Gestalt der Wirklichkeit zu suchen ist, mit der Leitung durch ein Bedürfnis des Subjekts, wo das Objekt als einziges Ziel zu gelten hat, das Objekt gänzlich unabhängig von allem Fühlen und Begehren, abgetrennt von jeder Rücksicht auf Befriedigung. Ob der Rationalismus in seiner Verflachung das Wissen als ein Mittel behandelt, um zu einer behaglichen Zufriedenheit zu gelangen, oder ob eine Befriedigung höheren Sinnes als bestimmender Faktor wirksam wird in dem Gange der wissenschaftlichen Forschung: es scheint die gleiche Verkennung des wissenschaftlichen Zieles. Nun fällt aber der Satz, daß das Verlangen nach „Befriedigung" als ein Menschlich-Subjektives der wissenschaftlichen Forschung fern bleiben müsse, weil es uns nicht zu einer reinen Erfassung des Objektes gelangen lasse, schon mit der Tatsache dahin, daß alle Wissenschaft auf ein solches Verlangen zurückgeht; denn am Anfange steht ein nicht zu geschweigendes Bedürfnis des Geistes, in dem sich alle wesenhafte Befriedigung begründet und von dem weiterhin noch keineswegs erwiesen ist, daß es sich lediglich um ein Subjektives handelt ohne Grund in der Wirklichkeit der Dinge außer uns. Wir begriffen den Geist seiner Funktion nach als aktive Denkeinheit. Wird von der Wissenschaft gesagt, sie habe die empirische „Wirklichkeit" in „Wahrheit", das wirre Bild der Sinne in Gestalt des Geistes zu verwandeln, so wird damit die Wirksamkeit des Prinzipes der Einheit angezeigt. An eine Vergewaltigung der Objektwelt kann damit nicht gedacht werden,

---

philosophischer, ja ein schöner Geist zu nennen". — Am 9. Januar 1757 starb Fontenelle, hundertjährig, und in dem Briefe vom 1. Februar der „Correspondance Littéraire" urteilt Friedr. Melch. Grimm in dem Zusammenhang einer umfassenden Würdigung: „Les gens du monde alors si ignorans et si bornés, les femmes même dont les goûts et les occupations ont une si grande influence dans ce qui concerne l'esprit et les mœurs des Français, ont puisé dans ses ouvrages les principes d'une philosophie saine et éclairée. L'esprit philosophique, aujourd'hui si généralement repandu, doit donc ses premiers progrès à M. de Fontenelle. Tout, jusqu'aux agrémens de son style qu'un goût sévère condamnerait sans doute, a contribué à étendre les limites de la lumière, l'amour de la vérité et l'empire de la raison."

der Vorwurf richtete sich gegen die Wissenschaft als solche. Jede Wissenschaft steht und fällt mit der Annahme eines umfassenden Zusammenhanges aller Dinge, in den wir selbst einorganisiert sind mit der Art und Betätigung unseres sinnlich-geistigen Wesens. So allein gelangt das Subjekt zum Objekt, so reihen sich die Einzeldinge. Die Annahme eines geistigen Weltzusammenhanges bildet nicht nur den tragenden Grund der Wissenschaft, sondern auch den Antrieb zu höchster geistiger Regsamkeit. Das ideale Ziel der Wissenschaft ist zugleich als ihre Voraussetzung wirksam; damit erbaut sie sich also auf einer Hypothese. In dem „Weltlogos" der antiken Denker tritt uns eben diese Hypothese in dem Ornat ihrer metaphysischen Würde entgegen, und sagt Voltaire von Gott, er müsse erfunden werden, wenn er nicht existierte, so sehen wir die wissenschaftliche Urhypothese, die erste „Arbeitshypothese" der Wissenschaft, in die allbegründende Welt- und Lebenshypothese sich verwandeln.

Augustin, der Kirchenvater, erfuhr es als das Gesetz des Wesens der menschlichen Seele, daß sie von Unruhe umgetrieben werde, bis sie Ruhe findet in Gott, Plotin, dem Metaphysiker, erscheint alles wesenhafte menschliche Denken und Streben als eine Odyssee durch die Wirrsale der Mannigfaltigkeit nach der Geistesheimat, nach dem beglückenden Einen, und für Shaftesbury, dem Religion, Metaphysik, Kunst und Wissenschaft als eines erscheinen in dem Letzten, wird die reine Hingabe an das Eine zu dem Erlebnis des Geheimnisses geistigen Wesens, zu dem Erlebnis des einzigen Glückes, des letzten Weltsinns. In der Spaltung webt die Unruhe, die Befriedigung wohnt in dem Einen, dem allwesenhaften Wahren, Guten, Schönen. Die Spaltung ist in der Vielheit als solcher, in der Begierde, die sich verirrt in der Vielheit, und in der Unwahrhaftigkeit, die das wesenhafte Streben und die Begierde vermengt. Es ist ein und dasselbe, wodurch der Gottsucher, der Metaphysiker, der Liebhaber des Schönen und der wissenschaftliche Forscher im Grunde bewegt werden, und auch das Glück ist eines nach seinem Ursprung, nur daß es wächst mit der „Reinigung", mit der Annäherung an das Eine. Schon da, wo der Forscher zwei Dinge eines werden sieht in einem Dritten, kündigt sich die Befriedigung an, das Geisteswesen, das Geisteswollen hat sich behauptet; die Wesensbewegung aber ist nach dem Orte des Ideales gerichtet, von dem wir sagten, daß dort die Selbstbehauptung und die Selbstverleugnung in ihrer Identität erlebt werden. Wir mögen nun die Hingabe an das Eine als Objektivität begreifen, und als das beglückende Ideal des der Wissenschaft Beflissenen erscheint das Erlebnis der Identität von Subjektivität und Objektivität. Vor dem Willen zur Wahrheit ist das letzte innere Hemmnis geschwunden; sie sind eines geworden in der Wahrhaftigkeit, die aus

ungetrübtem Grunde die Fülle ihrer Befriedigung schöpft. Es wird sich aber die mögliche Höhe des Glückserlebnisses bestimmen durch die Extensität der Vielheit, die durch die Intensität des Geistes in das Erlebnis des Einen sich verwandelt. Wir begegnen diesem Satze auf jedem Gebiete der Geistesbetätigung. Ob der sittliche Wille, das ästhetische Gefühl, die religiöse Empfindung oder das forschende Denken sich bewege, es ist im Grunde die gleiche Hingabe an das Eine, Urbewegende. Das Eine kann kein anderes neben sich haben; es ist nur ein Reich der Gestalt, ist doch der in sich einige Geist das Urgestaltende. Shaftesbury bedenkt die Befriedigung, die der Mathematiker empfindet, wenn sich seinem angestrengten Denken die Dissonanzen eines aufgestiegenen Problems in Einklang auflösen, und er ist sich klar darüber, daß der Grund dieser Befriedigung gänzlich außerhalb des egoistischen Interessenkreises liege, daß es sich hier um denselben „natürlichen Affekt" handle, aus dem die Sittlichkeit und die Freude an ihrer Gestalt hervorgeht. Die mathematisch-mechanische und die sittliche Weltordnung bilden zusammen den einen Kosmos[1]). Der natürliche ist der naturgemäße Affekt, gemäß der Weltnatur, dem Weltwesenhaften. In dem natürlichen Affekt bewegt sich das Wesen, gelangt die wesenhafte Tätigkeit zum Genuß ihrer selbst. Daß das Wesen sich bewege, bedeutet aber, daß das Eine von Klarheit zu Klarheit gestaltend sich erhebe, daß der Geist als das Prinzip der Einheit durch die Vielheit hindurch fortschreitend sich selbst, die Welt in sich, sich in der Welt begreife. Verwandlung des Weltstoffes in Geistesform ist das Ziel der Wissenschaft. Und so gelangen wir zu dem Schlusse, daß das metaphysisch Eine und das empirisch einzelne gleicherweise an dem Ausgangspunkt der Wissenschaft zu setzen seien, dieses als das in seiner Verwirrung zu Bewältigende, jenes als das Wirksame, als Funktion und Ideal zugleich.

Es wird die Bewältigung nie eine Vergewaltigung sein dürfen, wir kämen zu subjektivistischer Willkür, die sich den Weg zum Ziele zu kürzen sucht und die Üppigkeit eines Traumes mit der Fülle der Weltgestalt verwechselt; aber es wird auch andererseits die Vielheit das Eine als Funktion nicht lähmen, als Ideal nicht verdunkeln dürfen. Weder die Phantasten eines schweifenden Tiefsinns noch die Positivisten eines beschränkten Scharfsinns dürfen sich als die berufenen Verwalter der Wissenschaft betrachten. Aber auch der Gelehrte, bei dem alle Vorbedingungen an Kenntnis und geübter Fähigkeit erfüllt scheinen, darf ein ausschließliches Recht an die Wissenschaft nicht geltend machen. Die Geschichte des wissen-

1) Vgl. II, 104.

schaftlichen Fortschritts zeigt, daß viele der bedeutsamsten Erkenntnisse und Entdeckungen von Leuten herrühren, die weder eine besondere Schärfe oder Tiefe des Geistes noch auch besondere Kenntnisse besaßen. Der tatsächliche Geistesstand wird nicht durch den Stand der Wissenschaft angezeigt. Unser Besitztum ist weit größer als wir wissen. Im Unbewußten verbinden sich die Dinge, entstehen die Gestalten. Sie sind gegenwärtig unter uns als aus dem Dunkeln wirkende Mächte des Lebens und des Denkens, ein Unausgesprochenes und doch von allen Gefühltes. Es fallen oft scheinbar dürftige Worte, und doch geht eine Ahnung mit ihnen, ein Größeres bewegt sich in ihnen. Sie nennen es wohl das „Geistesleben" mit seinen angesammelten Kräften und Gestalten, das über allem Einzelleben sein Wesen hat oder auch die bewegende „Geistestotalität", die die Geisteslösung der Welträtsel in sich trägt. Und plötzlich, oft an verschiedenen Stellen zugleich, wird das Gefühl zum Gedanken, die Ahnung zur Erkenntnis. Der jeweils das letzte erhellende Wort fand, sprach nur aus, was allen gegenwärtig schien. Und oft geschah es in naiver Unbewußtheit der vollen Bedeutung. Nach Shaftesburys Überzeugung verbaut sich der zünftige Gelehrte den Weg zu der erleuchtenden Erkenntnis gar zu leicht durch Schulbegriffe und Systeme. Es fehlt ihm eben jene naive Vorurteilslosigkeit, die oftmals nötig ist, um die Verwirrung eines Problems durch einen schlichten Gedankenvollzug zu lösen. Darum rühmt der Philosoph den „Virtuoso", den Liebhaber des Wahren, Guten, Schönen, der, hingegeben an die Reize geistiger Gestalt, mit ungeteilten Kräften von Geist und Gemüt schaut und schafft. Vor andern besitzt er jenes unbestochene originale Wahrheitsgefühl, das unversehens zu der fruchtbaren Erkenntnis führt. Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen der Erfindung des Künstlers, dem ein bedeutsames Sinnbild gelingt, und dem Finden des Forschers. Es werden die fruchtbaren Hypothesen und Erkenntnisse durch die dem diskursiven Verstande voreilende wissenschaftliche Phantasie erzeugt, die jeweils das noch verhüllte Ganze vorstellt, von dem aus die Teile als solche und damit zugleich in ihrer berechenbaren Wechselwirkung begriffen werden.

Die neue Wissenschaft, die zur Zeit Shaftesburys in die Erscheinung trat, erbaute sich zu einem Teile aus der englischen Tradition der Empirie, so wie wir sie vor allem durch Bacon vertreten sehen, zum andern webt sie in der Sphäre des philosophischen Intellektualismus, der Platonismus und Plotinismus in seiner Art zur Ausbildung brachte und so die Gedankenenergie der Antike in den Dienst der neu zu begründenden wissenschaftlichen Forschung und Weltanschauung zu stellen sich bemühte. War man sich darin eins, daß man die bisher geltenden theolo-

gischen Voraussetzungen ablehnte und die prüfende Vernunft an ihre Stelle setzte, so glaubte die zweite Richtung der Spekulation in der wissenschaftlichen Betätigung nicht entraten zu können. Die geschichtliche Bedeutsamkeit der Shaftesburyschen Auffassung liegt darin, daß er beide Richtungen in sich verband. Die spekulative Neigung erfuhr bei ihm jedoch nicht nur eine Korrektur durch die Empirie, der englisch-französische Intellektualismus verwandelte sich zugleich in seinem Denken durch ein stark wirksames künstlerisches Moment, das dieser Richtung in ihrem antiken Ursprung wohl eigen, jedoch durch die allgemeine rationalistisch-formalistische Reaktion gegen die Renaissancetendenzen stark zurückgedrängt war und nur an einzelnen Stellen sich wirksam erhalten hatte. Für Shaftesbury aber war die attisch-alexandrinische Überlieferung eben unter bedeutender Mitwirkung der künstlerischen Renaissanceimpulse zum Erlebnis geworden, und die Eigenart dieses Erlebnisses muß als der bestimmende, gestaltende Grund des deutschen Neuhumanismus und unserer ganzen klassisch-romantischen Epoche angesehen werden. Schon indem wir von einer „Eigenart" des Erlebnisses sprechen, soll angezeigt sein, daß es sich keineswegs lediglich um eine Erweckung des antiken ästhetischen Intellektualismus handelt; durch Shaftesbury und die Deutschen nach ihm ward eben das Eigene der germanischen Art, das Gemüt, noch hinzugebracht. Damit erhielt das „anschauliche Erkennen", die „geniale Anschauung", die wir in der Begründung der deutschen Wissenschaft wirksam sehen, einen Inhalt, der sich von dem Sinne der „Intellektualanschauung" attischer Philosophie bedeutsam unterscheidet. Es muß freilich zugestanden werden, daß die grandiose Leistung und der grandiose Irrtum auf demselben Grunde beruhen. Wo man mit Geist und Gemüt der Welt entgegengeht, um sie als ein Verwandtes zu verstehen, um das Fremde, das Vergangene oder Tote in tönendes Leben zu erwecken, wird man das tatsächlich bewegende, gestaltende Wesen nur bis zu jenen Grenzen hin entdecken, innerhalb derer die Weise des menschlichen Gemütes, die Art des innern Bildens als Bestimmungsgrund irgendwie ihre Rechtfertigung finden in der Seinsweise der gegebenen Wirklichkeit. So erklärt es sich, daß uns in den Geisteswissenschaften die Weltführung zufiel, während uns andere Nationen in den Naturwissenschaften überflügelten. Wie die Deutschen in der Humanität das Vaterland vergaßen, so übersahen sie in der Wissenschaft die Bedeutung der Empirie. Shaftesbury hatte es weder in dem einen noch in dem andern fehlen lassen. In beiden Fällen war es der geschichtlich bedingte deutsche Subjektivismus, der die empfangene Anregung in seiner Weise gestaltete. Nicht daß man überhaupt der Achtung vor dem Objekt, vor der Wirklichkeit ermangelte.

Die Geisteswissenschaften hätten sich unter uns Deutschen nicht zu der einzigen Höhe erhoben, wäre das Recht der geschichtlichen und der psychologischen Wirklichkeit durch unsere Forschung gekürzt worden. Hier fanden die künstlerische Subjektivität und die Achtung vor dem Objekt in ihrer Mitte eben jenen Ort, von dem aus das Geistesleben zu vollkommener Erfassung und Darstellung gebracht werden konnte. Es bedurfte nur der Einsicht, daß der physischen Wirklichkeit gegenüber eine Objektivität anderer Art gefordert war, daß hier aus dem anschaulichen Erkennen, aus der Weise von Geist und Gemüt allenfalls die beschreibende Darstellung des äußeren Befundes Nutzen ziehen mochte, daß aber Wesen und Gesetz dieser andern Wirklichkeit nicht von dem innern Schauen und Bilden aus, sondern nur durch Erfahrung und Experiment festgesetzt werden können, wobei freilich der wissenschaftlichen Phantasie stets ihr legitimer Raum ungeschmälert verbleiben muß.

Durch nichts hebt sich die Denkart des rationalistischen Zeitalters schärfer ab von der Weise Shaftesburys und damit zugleich von der sich bildenden Eigentümlichkeit deutschen Schaffens als durch die ausgesprochene Neigung die Einbildungskraft völlig auszuscheiden aus der geistigen Betätigung. Man sah sich zunächst vor die Aufgabe gestellt die auf Wunder- und Aberglauben erbaute Welt zu zertrümmern, und da der nüchterne, Klarheit schaffende Verstand sich hier als wirksamstes Mittel erwiesen hatte, war es nur natürlich, daß man durch ihn auch den Wiederaufbau zu bewerkstelligen suchte. Die aus dem Dunkel-Irrationalen schöpfende Phantasie war verfemt, da man unter Phantomen, unter der Last einer erdichteten Welt gelitten hatte. Wir wissen, daß die befreienden Kräfte der Aufklärung in ihrem besten Teile von Shaftesbury stammen. Durch die Originalität des Gedankens und durch den furchtlos unabhängigen Sinn, mit dem er das ganze Lebensgebiet dem Prinzip der Autonomie eröffnete, steht er vor jedem andern, der als Begründer der Epoche genannt werden mag, während er zugleich durch die über den „Respekt" sich erhebende Ironie, mit der er dem unabhängigen Denken seine volle sieghafte Schärfe gab, der Zeitart den kennzeichnenden Zug verlieh. Die Wahrheit hätte sich für ihn in ihrem Sinne aufgehoben, wollte er zugleich an Vorbehalte denken. Shaftesburys Überzeugung, daß die Wahrheit nicht nur als ein den Gelehrten anheimgegebener Gegenstand der theoretischen Erkenntnis sondern als Lebensmacht betrachtet werden müsse, war das treibende Bewußtsein der öffentlichen und geheimen Verbände des 18. Jahrhunderts, die dem Zeitalter die geistige Gestalt gaben. Man lieh sich gegenseitig die Werke des Philosophen und suchte durch Briefwechsel und Besprechungen die empfangenen Anregungen zu klarer Stärke zu

bringen. Und doch schöpfte man lediglich mit dem Maße des eigenen Bedürfnisses. Ob man sich aus Shaftesbury oder aus der Natur und den Alten erbaute, auf die man sich durch den Philosophen verwiesen sah, es war immer das Vernunftgemäße, in dem Freiheit und Form sich zu begründen schienen. Und zu dieser ersten Verengung des Gesichtskreises trat die andere, indem man jenes Vernunftgemäße lediglich von dem Individuum aus bestimmt sah.[1]) Man erstrebte eine Logizität, die von einem überragenden, alltätigen Weltlogos nichts wußte. Und so tragen Freiheit und Form die Merkmale dieser doppelten Verengung. Die Maße des Denkens und Bildens, die Shaftesbury aus dem dunkel quellenden Grunde der Natur sich heben und in der antiken Kultur erstmals klare Gestalt gewinnen sah, verwandelten sich dem vernunftstolzen, phantasielosen Geschlecht in das „Korrekte", das „Regelrechte" eng menschlicher, verstandesmäßiger Bestimmung.[2])

---

1) Vgl. o. S. 472f.

2) Von der englischen Kritik wird Shaftesburys Ablehnung Christopher Wrens (vgl. A Letter conc. Design), des Erbauers der berühmten St. Paul Kathedrale (vgl. Hettner, Gesch. d. engl. Lit. unter „Pope") und vieler anderer öffentlicher Gebäude, als ein selbstredender Beweis dafür angegeben, daß dem ästhetischen Urteile des Philosophen keine Bedeutung beigemessen werden könne. Shaftesbury fand, daß die Kunst hier voreilig gewesen, daß sie nicht organisch aus den Bedingungen des geschichtlich nationalen Lebens erwachsen sei, und er spricht gegen seinen Freund Somers die Hoffnung aus, daß in den weiterhin zu errichtenden öffentlichen Gebäuden das Geschichtlich-Bodenständige in seiner Reife sich zeigen werde. Das Endurteil über den Rationalismus, daß er die Bedeutung des Geschichtlichen verkannte, besagt zugleich, daß er das Recht des Organischen nicht begriff. Die Kathedrale von St. Paul verbindet Anregungen der Antike mit Gedanken Brunelleschis und Bramantes und sucht das Gewonnene durch eine Zusammenfassung in übersichtlicher Klarheit, wie sie durch das französische Kunstgesetz geboten war, zur Wirkung zu bringen. Es dürfte jedoch der Kunstverständige kaum gefunden werden, dem die gerühmte Kirche zu einem ästhetischen Erlebnisse geworden wäre in dem Sinne, daß das gewaltige Gebäude als Totalität für ihn lebendig ward, daß es seinem fühlenden Schauen mit allen Einzelheiten als organische Gestalt erwuchs. Die Verbindung der Elemente ist eine im Äußern statt von innen her vollzogene. Die stolze englische Kathedrale mag als Wahrzeichen des rationalistischen Geistes gelten. Dem äußerlichen Zusammenfügen ästhetischer Ideen und der voreiligen Setzung einer Kunstform entspricht das äußerliche Operieren mit Begriffen und die vorschnelle Behauptung einer Wissenschaft, die das Auge nicht besaß und nicht die Geduld, um der Verbundenheit der Dinge in ihrer Tiefe nachzugehen. Über den gestaffelten Säulenreihen von St. Paul wölbt sich die gewaltige Kuppel als krönender Abschluß einer klaren Ordnung von Gestalten, einer scheinbaren Fülle des Lebens, wie der Rationalismus in dem Gebäude seiner getürmten Begriffsreihen den ganzen Reichtum der Wirklichkeit versammelt glaubt und die systematische

Die Begründer deutscher Wissenschaft und Kunst fühlten es, daß der bloßen Abstraktion die Lebenstiefe sich nie erschließen könne, daß es der gesammelten Seelenkraft bedürfe, um zu einer geistigen Volltat zu gelangen welcher Art auch nur immer. Man las den englischen Philosophen anders, und anders begriff man auch die Natur und die Bedeutsamkeit der Antike. Reden Herder und Winckelmann von dem Schönen, Wahren, Guten, das aus dem einen Naturgrunde sich entfalte und das unter den Griechen in seiner Einheit sich darstellte, so denken sie mit dem richtig verstandenen Shaftesbury dabei an die Einheit der ästhetischen, theoretischen und ethischen Kultur, an die Einheit des Lebens, die sie ebenso wie Shaftesbury als tiefstes Bedürfnis empfanden, und gab der aufsteigende deutsche Idealismus dem Ästhetisch-Gefühlsmäßigen einen zu weiten Raum, so geschah dies zu einem Teile unter der Gegenwirkung gegen den Rationalismus, bestimmend aber war die Überzeugung, daß die erstrebte Einheit nicht anders zu gewinnen war als durch das bildende Schauen, dem die Welt mit ihrem Schein des Widerstreites im Metaphysischen, in der „Allanschauung", zur Gestalt sich zusammenschloß. Und eben weil diese Vision in dem wissenschaftlichen Denken und Forschen unserer großen Epoche lebendig war, erwartete man von der Wissenschaft nicht nur eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis, man erhoffte von ihr auch zugleich sittliche Festigung und religiöse Erhebung, geistige Gestalt. Weltanschauung wollte die Wissenschaft begründen, wie die Philosophie sie sucht, wie die Kunst sie bildet und die Religion vollendet.[1]) Eine Wissenschaft, die sich positivistisch mit dem reinen Wirklichkeitsobjekt begnügt und letzten Ausblicken grundsätzlich sich verschließt, schien den Männern dieser Epoche als verdienstlich in ihrer Art, der starke Geist jedoch empfand sie als klägliches Handwerk, wie die Kunst für sie in gleicher Weise herabsank, wenn sich ihr Interesse mit der Technik beschied.[2])

Gliederung seiner Gedankenwelt in Selbstzufriedenheit überdacht. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen scheint dargestellt und in der Darstellung bewältigt, und doch bestehen die Einzeldinge weiter in ihrer Trennung, die Seele ist nicht zu dem großen Schöpfungsakt gelangt, der die Vielheit zu dem Einen erhebt, die gewonnene Form umschließt nicht das bewegende Wesen.

1) 1805 schreibt Schelling an Windischmann: „Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündnis für das, was unsere gemeinschaftliche Religion ist – Darstellung des Göttlichen in Wissenschaft, Leben und Kunst und Verbreitung der Allanschauung und Befestigung derselben in den Gemütern der Menschen."

2) Wenn H. Taine sagt: „Ohne eine Philosophie ist der Gelehrte nur ein Handwerker und der Künstler nur ein Spaßmacher", so ist dies ganz in dem Sinne unserer klassischen Epoche gesprochen.

In dem Mittelpunkt der Weltanschauung, aus der unsere klassische Kultur erwuchs und die sie zu begründen und darzustellen suchte, steht der Gedanke von der Einheit des Lebens, die man als eine Einheit der Form begriff. Dachte man sich die Welt zugleich als eine werdende, so wies ihre Bewegung nicht in unberechenbares Dunkel, stets verblieb das umfassende Gesetz, das aus innerm Grunde sich entfaltet und an den Individuen zunehmend ahnende Mitwisser gewinnt. Rechtfertigte sich die Intuition als Mittel schreitender Erkenntnis aus dieser Weltanschauung, so begründete sich hier auch die Forderung der Freiheit für Forschen und Schaffen. Wo man Leben und Denken unbehütet sah durch ein immanentes Formgesetz, von sich aus dem Zufall und der Willkür anheimgegeben, mußte man notwendig auf eine autoritative Form bedacht sein, die das Leben in Gestalt erhielt und die das Denken zügelte in seiner Bahn; entfaltete sich jedoch die Form aus dem einigen Lebensgrund der Welt, aus verbundenen innern Notwendigkeiten und gewann sie durch das bewußtere Leben und Denken Stärke und Klarheit, so mochte man das Überlebte an Bildungen der Lebens- und Denkgemeinschaft mit dem Gleichmut der Herbststimmung verfallen sehen, die der Wiederkehr des sprossenden Lebens gewiß ist, und man konnte nur darauf gewandt sein, die innere Regsamkeit, aus der die Weltgestalt in ewigem Werden hervorgeht, von Hemmungen zu befreien und zur völligen Entfaltung ihrer ursprünglichen Stärke zu führen. „Man gebe der Forschung freien Weg, und das Maß der Dinge wird alsbald gefunden werden.“[1]) In diesem Satze Shaftesburys spricht sich eine Grundüberzeugung unserer klassischen Epoche aus.

Eine solche Anschauung hatte zunächst die ganze bestehende Geistes- und Weltverfassung gegen sich; man vermutete in sich selbst nichts von der Würde einer ursprünglichen, gestaltenden Kraft, die potentiell die Formen der Gemeinsamkeit in sich trug. Sollten die geistig-sittlichen Energien in freies, schöpferisches Spiel versetzt werden, so mußte man offenbar zunächst Gefühl und Einsicht dafür erwecken, daß den heteronomen Autoritäten das Recht und die Würde nicht zukam, die sie für sich beanspruchten. Erschien der freie Staat dem Philosophen als unerläßliche Vorbedingung einer freien Wissenschaft, so ward er hierbei durch die Überlegung geleitet, zunächst müsse die freie Lebensentfaltung in dem Kreise der unmittelbaren menschlichen Verhältnisse und Bedürfnisse erprobt werden. Gerieten die Dinge wohl in einem Staate, der aus der Eigengesetzlichkeit des sittlich-bürgerlichen Lebens sich erbaute, so mußte diese Erfahrung das Selbstvertrauen stärken; die erste Gewöhnung wird

1) Enthus. 2.

sich auch weiterhin behaupten in der Ordnung der geistigen Dinge und in der Sorge für die letzten Bedürfnisse des Gemüts.

Shaftesbury sah die Menschen durch die Denkfähigkeit und Denkgewohnheit sich gegeneinander unterscheiden. Das Denken ist der Vorgang der Trennung von Subjekt und Objekt, der Prozeß, aus dem das Individuum hervorgeht. Man mag von einer Menschwerdung reden, die durch das Denken ursprünglich sich vollzog und ständig noch vollzieht. Das „Denken" der Menge ist freilich kaum mehr als eine passive Aufnahme sinnlicher und geistiger Daten einer näheren oder weiteren Umgebung und ihre lässige Verbindung zu einem mehr oder weniger befriedigenden Sinn. Infolge von innern und äußern Hemmungen gelangt jene eigenartige Aktivität, durch die sich die sinnliche Wahrnehmung in Denken verwandelt, nur zu schwacher Betätigung, und die Abgesondertheit der Existenz mit ihrem Grund, ihrem Recht und ihrer Verantwortung wird darum nur in eingeschränktem Maße empfunden. Das Denken eigentlichen Sinnes ist die ursprüngliche Regsamkeit der im Geiste zu sich selber gekommenen Lebensenergie, die die geistig-sittliche Selbständigkeit und somit die Persönlichkeit zum Ziele hat. Denker und Nicht-Denker werden sich nach Shaftesburys Ausdruck den Dingen gegenüber als „Skeptiker" und „Dogmatisten" verhalten. Das Denken ist seiner Natur nach stets skeptisch, da es eine Bekundung des schreitenden Lebens ist und da es anders die Selbständigkeit seines Zieles nie erreichen könnte; darum hat auch die geistig-sittliche Selbständigkeit als das bewußte oder unbewußte Ziel der wissenschaftlichen Skepsis zu gelten. Gegen das Denken können autoritative Schranken niemals aufgerichtet werden, es trägt seine Begrenzung einzig in sich selber; jeder Eingriff in die Freiheit seines Ganges bedeutete eine Gefährdung des Kulturzieles, das in der geistig-sittlichen Selbständigkeit eines ist mit dem Ziele des Denkens. Es bildet die Persönlichkeit Grund und Beschluß der Philosophie Shaftesburys, und so werden auch die „Characteristicks" mit der Forderung der Freiheit des Denkens und Glaubens eröffnet und beschlossen.

Das freie Denken wird sich als ein Zu-Ende-Denken bewähren. Shaftesburys plastischer Vorstellungsweise erschien dies Zu-Ende-Denken als ein sich schließender Kreis, als eine geistige Form, die nicht nur einer logischen, sondern auch einer sittlichen und ästhetischen Beurteilung unterlag. Dem ehrlich-furchtlos zu Ende gedachten geistigen Problem entsprach die konsequente Handlung und die zu völliger Entfaltung gebrachte ästhetische Idee. Jeweils hatte eine befriedigende Erfüllung stattgefunden, in der die Persönlichkeit als Träger des Prozesses der innern Gestalt ihres Wesens sich gegenübersah.

Shaftesbury fordert für Denken und Schaffen zugleich mit der Freiheit die Wahrhaftigkeit. Es genügt nicht, daß jede autoritativ-heteronome Bestimmung in der Entfaltung der innern Regsamkeit ausgeschlossen sei, es wird diese in der Kraft ungetrübter Reinheit sich erheben müssen, um zu dem Ziele ihres Wesens zu gelangen. Die Wahrhaftigkeit muß als die subjektive Grundvoraussetzung jedweder Wesensbetätigung angesehen werden, die den Kreis ihres Sinnes zu erfüllen hofft, und so ist sie auch der tragende Grund der Wissenschaft. Unter „Wahrhaftigkeit" verstand der Philosoph jedoch zugleich noch mehr als den Willen zur Wahrheit, insofern darunter lediglich eine bestimmte innere Haltung, eine besondere Art der Bereitwilligkeit begriffen wird. Wir sprachen an anderer Stelle[1]) von dem „strebenden Bemühen" Goethes als der in Bewegung gesetzten Wahrhaftigkeit, diese selbst aber war für Shaftesbury nichts anderes als die Betätigung des Wesens, die Bewegung der Wirklichkeit in dem Subjekt. Die „werdende" Welt gelangte zu sich selber in dem „strebenden" Menschen, die Metaphysik des Weltcharakters setzte sich um in das tätige, sittlich-wissenschaftliche Bewußtsein, und in dem Prozeß dieser tätigen innern Bewegung verwandelte sich die Wirrnis in Gestalt, überwandt der weltimmanente göttliche Formwille die heteronom bestimmte Mißgestalt des alten Weltzustandes.

Die neue Wissenschaft, insofern sie von hier ausging, gewann aus dieser Anschauung nicht nur ein hohes Maß von Kraft und Zuversicht, indem sie sich mit dem göttlichen Weltwillen im Bunde wußte, sondern auch die sie kennzeichnende Richtung auf Universalität. Das zerstückelte Leben fügt sich in den Kreis einer umfassenden Gesetzmäßigkeit, der Einheitsgedanke, bereits mit der besonderen seelischen Verfassung gegeben, verwandelt die bis dahin herrschende polyhistorische Gelehrsamkeit. Für Shaftesbury gibt es kein Isoliertes in Natur- und Geisteswelt, er schaut die Dinge und Ereignisse in dem lebendigen Zusammenhange des Weltorganismus, bewirkt-bewirkend in unendlichen Reihen, und von diesem Weltanblick aus begreift er Gestalt und Ziel des einzelnen. Er beachtet das Zusammenwirken der Elemente zur Gestaltung des vegetabilischen und animalischen Lebens, und aus den natürlichen Bedingungen sieht er das Geistesleben in der Mannigfaltigkeit seiner Bildungen erwachsen. Es ist das eine Leben, der eine Gott, der in Natur und Geschichte Gestalt erstrebt. Als Ideal der Wissenschaft erscheint eine allgemeine Menschheitsgeschichte, die von der Erdgestalt und den ursprünglichsten Bedingungen des Lebens ausgeht, die das Dunkel der Anfänge

1) „Die Hoffnung des Iren" S. 28.

lichtet durch ein philosophisch-wissenschaftliches Zurückverfolgen erkannter geschichtlicher Linien mit Hilfe einer vergleichenden Beobachtung des erwachenden Lebens bei Kindern und wilden Stämmen und die die Länder, Völker und Zeiten verbindet in einem Bilde zusammenwirkender natürlicher, geistig-sittlicher, religiöser, politischer und ökonomischer[1]) Potenzen.

---

1) Es sei besonders auf die beiden ersten Kapitel von Misc. II verwiesen, die zusammen mit dem letzten Kapitel von Misc. I einen erweiternden Kommentar des „Briefes über den Enthusiasmus" darstellen. In Verbindung mit den andern Überlegungen Shaftesburys über die Ursachen des Aufstieges und des Verfalles der Kultur übten die hier gegebenen Anregungen in Frankreich und sodann in Deutschland eine tiefgehende Wirkung. Die pragmatisch-philosophische Geschichtsschreibung, die alles Geschehen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung zu begreifen sucht, während sie sich zugleich leitender Ideen bewußt ist, die jeweils eine geistige Zusammenfassung mit besonderen Zielen bewirken, verdankt dem Philosophen ursprüngliche Antriebe. Er zeigte die ältesten und die jüngsten Tage unserer Kultur in lebendiger Verbindung. Von den physikalisch-klimatischen Verhältnissen des Pharaonenlandes bis zu den Äußerungen christlich-abendländischer Kultur fügten sich ihm die Faktoren des staatlichen, wirtschaftlichen und sittlich-religiösen Lebens zu einem lebendigen Gesamtbild, in dem keines ohne das andere völlig zu verstehen war. Da es ihm vor allem darauf ankam, eine isolierte Betrachtung der religiösen Erscheinungen als unzulänglich und verkehrt zurückzuweisen, läßt er sich den Nachweis ihrer natürlichen, ökonomischen und politischen Bedingtheit besonders angelegen sein. Unterscheidet man das religiöse Bedürfnis und dessen Befriedigung durch kirchliche Institute, so herrscht hier ebenso wie anderwärts das Gesetz von Angebot und Nachfrage, wie sich auch bei Überproduktion — Anwachsen der Priesterkaste und der kirchlichen Anstalten — eine künstliche Bedürfnissteigerung — Vermehrung der Festtage, der Götter und Heiligen, neue Kulte und Mirakel — beobachten läßt. Über die Befriedigung des subjektiven-religiösen Bedürfnisses hinaus war das Streben der Priesterkaste schon von je auf ein rein Objektives, auf politische Macht gerichtet. Nun gelangte man aber schon früh zur Erkenntnis, daß die politische Gewalt mit dem Besitze geht, und so sehen wir das Bestreben auf Anhäufung von Reichtümern, und zwar besonders auf Landerwerb gerichtet. War es nach Shaftesbury eine offenkundige Tatsache der „politischen Arithmetik", daß die in einem Lande gefundene Menge von Aberglauben zu der vorhandenen Anzahl von Priestern und Mönchen in einem gesetzlichen Verhältnis steht (vgl. o. S. 37; 134), so bedurfte es weiterhin keines Erweises, daß die politische Macht der Kirche der Ausdehnung ihres Besitzstandes entsprach. Voltaire zieht mit seinem Écrasez l'infâme (vgl. o. S. 135) die Schlußfolgerung dieser Erwägungen, die zu Shaftesburys Zeit (vgl. Voltaire Essai sur les Mœurs Bd. XII, Kap. 139, S. 346 der Ausg. Moland) eine höchste Berechtigung hatten, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß in verschiedenen europäischen Ländern bis zu zwei Dritteln des Bodens und des gesamten Nationalvermögens in den Händen der Kirche sich befand, die jede Schmälerung des Aberglaubens durch aufklärende Tätigkeit als eine Beeinträchtigung ihrer Existenzbedingung mit rücksichtsloser Grausamkeit ahndete. Die Beurteilung

Die Gegenwart zeigte sich einer solchen Geschichtsschreibung verbunden mit allem, was man je auf der Erde gefühlt, gedacht, gewollt.

---

der Kulturentwickelung von dem Standpunkt des Nationalökonomen war für die Zeit ein neuartiges Unternehmen und fand alsbald Nachfolge. Im übrigen hat sich Shaftesbury über volkswirtschaftliche Fragen nicht ausführlich geäußert. Es war für den Philosophen selbstverständlich, daß er ebenso wie sein Großvater das auf strenger Zentralisation ruhende französische prohibitiv-schutzzöllnerische Merkantilsystem, wie er es durch Colbert durchgeführt sah, verwarf, da es die freie Bewegung und die schöpferische Selbsttätigkeit in Handel und Gewerbe unterband und durch den forcierten nationalen Egoismus, in dem die Länder sich gegeneinander abschlossen, schwere Gefahren für das ersprießliche Zusammenleben der Völker mit sich führte. — In Frankreich zogen Voltaire, Montesquieu, D'Alembert und andere in ihrer Weise für Denken und Wirksamkeit die Konsequenzen aus den geschichtsphilosophischen und nationalökonomischen Überlegungen Shaftesburys, aber auch die „Ökonomisten", die Begründer der physiokratischen Schule, stehen in der Richtung des Shaftesburyschen Denkens, obwohl sie als Agrarkonservative politischen Anschauungen zuneigten, die dem Staats- und Gesellschaftsideale Shaftesburys und der durch ihn angeregten französischen Philosophen durchaus zuwiderliefen. Indem jedoch die Philosophen die Klerisei bekämpften und die Ökonomisten sich um die Hebung der Landwirtschaft mühten, waren sie natürliche Bundesgenossen, da ja die Kirche als Besitzerin ungeheurer Ackerflächen, die zum großen Teil für Jagdzwecke brach lagen, die nationale Landwirtschaft auf das schwerste schädigte. Die „Ökonomisten" kümmerten sich im übrigen nicht um den Weltanschauungskampf der Philosophen, ihre vornehmste Sorge galt dem Bauernstande, und zwar weniger darum weil ihm das politische System die bürgerlichen Rechte verweigerte, sondern weil das Merkantilsystem seine durch den Gesamtzustand ohnedies auf das stärkste beeinträchtigte Existenzbedingung gänzlich in Frage stellte, und weil man eben diese Existenzbedingung als solche des Staates begriff nach dem Motto, das Quesnay vor seine Hauptschrift setzte: „Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi." — Und doch hat die Lehre der Physiokraten eine bestimmte Weltanschauung zur Voraussetzung. An der Stelle, wo Shaftesbury von Freihandel spricht, ist es ihm um den Nachweis zu tun, daß im Geistesleben die Freiheit eines unbehinderten Verkehrs herrschen müsse, die geistige Bewegung trüge ihre eigenen Maße in sich, Zwangsmaßnahmen seien gefährlich. „The same thing happens here, as in the Case of Trade. Impositions and Restrictions reduce it to a low Ebb: Nothing is so advantageous to it as a Free-Port." (Wit and Humour Sect. 2.) Das freie Spiel der ökonomischen wie der geistig-sittlichen Kräfte konnte man nur fordern, weil man eine „natürliche Konstitution", einen innern organischen Zusammenhalt in den Lebensbekundungen voraussetzte. Das Laissez faire, laissez passer der Physiokraten ist eine Umsetzung der Philosophie Shaftesburys mit ihren stoischen Voraussetzungen in die Praxis des Wirtschaftslebens. An sich bildet schon die Benennung der Schule einen Fingerzeig, die bekanntlich von dem Titel „Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain" genommen ist, unter dem Dupont de Nemours im Jahre 1768 eine Sammlung der

Man forschte nach den typischen Formen, durch die der Lebensdrang in Natur und Kultur sich aussprach, nach den Bedingungen und der Art ihrer Abwandlung, und die umfassende Wissenschaft mochte damit zugleich als eine „Morphologie" gedacht werden, wenn sich auch eine exakte Wissenschaft dieses Namens zunächst nur in enger gesteckten Grenzen bildete und die Idee der Formeinheit nach ihrer universalen Bedeutung lediglich als metaphysische Voraussetzung zur Geltung kam.

Durch den Gedanken einer umfassenden Gesetzmäßigkeit trat die Wissenschaft eigentlichen Sinnes in Erscheinung. Nun konnte man zu der Vision eines einheitlichen Zusammenschlusses der geschichtlichen Bewegung auf zwei Wegen gelangen. Man mochte von einer bestimmten Idee aus die Weltgestalt mit Konstruktionslinien umziehen und den Weltprozeß in rationale Klarheit heben, oder aber das Individuum begriff sich selbst in seiner Bedeutung für den Gang der Geschichte, fühlte in sich die wurzelhafte Verbindung des Rationalen und des Irrationalen und die Befähigung einer Entfaltung menschlichen Wesens unbeschränkt durch irgendein Vorgesetztes oder Vorgefaßtes. Hier ward der „Weltlogos" getragen durch die selbsttätige Bewegung der Individuen, von den Individuen aus erfolgte in organischem Wachstum ein Zusammenschluß übersubjektiver Art, und die Geschichte erschien als der Vollzug dieses Prozesses, durch sie konsolidierte sich die Gestalt des Geisteslebens, des Dauernd-Wesenhaften.[1]) Jene erste Denkweise ward vornehmlich durch den französischen Rationalismus ausgebildet, in dieser erkennen wir unsere eigene Art.

Wir sind gewohnt bei dem Begriffe deutscher Wissenschaftlichkeit zunächst an eine Objektivität zu denken, die einen unbestochenen Willen zur Wahrheit voraussetzt, unbestochen durch Furcht und Liebe. Zu dem Wesen dieser Objektivität und damit zu dem Eigentümlichen deutscher Wissenschaftlichkeit gehört aber auch der unter uns ausgebildete geschichtliche Sinn. Es wurde oben gesagt[2]), der deutsche Subjektivismus habe das Recht der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gekürzt, sondern eine um so vollkommenere Objektivität gefunden. Es geschah dies dadurch, daß er die Bedeutung des Individuellen erkannte auf dem Grunde des geschichtlichen Lebens und in künstlerischer Anschauung aus eben

Schriften Quesnays, des Gründers der Schule, herausgab. Und doch dürfte Shaftesbury den Physiokraten nicht beigezählt werden, schieden sie sich doch von ihm nicht allein durch ihre politische Richtung, sondern auch vor allem durch die irrtümliche Anschauung, daß der Ackerboden allein Wohlstand und Stabilität hervorbringe, wobei sie die produktive Bedeutung der menschlichen Arbeit gänzlich übersahen. Es war ein anderer Schüler Shaftesburys, Adam Smith, der von dieser Einsicht aus die Physiokraten zu Fall brachte.

1) Vgl. o. S. 126–130; 264. 2) S. 503f.

deń individuellen Antrieben das geschichtliche Bild vor sich erstehen ließ. Indem nun der geschichtliche Sinn das Individuelle in seiner tätigen Beziehung zu dem Allgemeinen zu begreifen sucht, erscheint das „Geschichtliche" zugleich in einer Bedeutung mit dem „Relativen", und da aus der produktiven Wechselbeziehung die „Wahrheit" erwächst, das „Ganze" der Lebensbewegung in seinem innern Zusammenschluß hervorgeht, wird von dem Geschichtlichen wohl auch als von dem „Organischen" gesprochen, das aber hier nicht einen Gegensatz zu dem Individuellen und dessen selbständiger Bedeutsamkeit behauptet, sondern vielmehr als eine Entfaltung des in ihm enthaltenen mikrokosmischen Wesens zu denken ist. Der geschichtliche Sinn gilt uns mithin als ein besonderes Verständnis für die Art, in der das Allgemeine aus dem Besonderen erwächst. Dies Allgemeine aber vermögen wir nur als ein in sich selbst Zusammengefaßtes zu begreifen analog der Lebenszusammenfassung in den Individuen, und so sprachen unsere geistigen Führer von ihm wohl auch als von der „Idee", die Idee aber wurde von ihnen als die „Humanität" verstanden. Die Geschichte verwirklichte für sie Sinn und Ziel des menschlichen Wesens, die geschichtliche Entwickelung erschien als der notwendige „Weg der Humanität". Beendeten die Deutschen die Anonymität des geschichtlichen Flusses, fragten sie nach den Individuen, nach der das geschichtliche Geschehen tragenden Persönlichkeit, so ist ihre Aufmerksamkeit auf die Art gerichtet, in der sich der empirische Mensch tätig-fördernd zur „Idee" verhielt, zu dem Ideal der Humanität.

Die geschichtsphilosophische Bewertung des Individuellen wird sich in der Kritik der historischen Dokumente bewähren, in denen die äußern und innern Geschehnisse der Vergangenheit überliefert sind. Shaftesbury war der Anschauung, daß für die Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit, für das Verständnis der bewegenden und gestaltenden Kräfte der Vergangenheit die eigentlichen Geschichtswerke nicht in erster Linie stünden, die Denkmäler der schönen Literatur, der Kunst und Poesie schienen ihm Zeugen von größerer Klarheit für das Wesen und Wollen einer versunkenen Zeit.[1] Der breite Raum, den das Äußerliche und Willkürliche in den Chroniken der Staatsbegebenheiten einnimmt, läßt uns nur schwer zu dem Innerlich-Bewegenden, dem Gestaltend-Bedeutsamen eines Zeitlaufes vordringen, während in den Erzeugnissen schöpferischer Phantasie der treibende Geist einer Epoche Bilder seines Wesens hervorbringt, die uns damit zugleich die Deutung der äußern Begebenheiten in dem Sinne des umfassenden geschichtlichen Zusammenhanges und seiner immanenten

1) Vgl. o. S. 127 ff.

Ziele ermöglichen. Die Geschichtsphilosophie umschließt also die Kunstphilosophie, die historische Kritik die künstlerisch-literarische. Es wird diese Auffassung um so eher verständlich, wenn wir uns daran erinnern, daß die ganze geschichtliche Bewegung von Shaftesbury als ein Wirken und Gegenwirken von Formen und Verhältnissen begriffen wird, weshalb der geschichtliche Sinn auch als ein Formsinn zu verstehen ist, und da uns die „Form" als Selbstzusammenfassung erschien, wodurch sie sich als gleichen Wesens erweist mit dem Prinzip der Individualität, so vertieft und erweitert sich uns der Sinn des ursprünglichen Satzes, der die Bedeutung des Individuellen für das geschichtliche Leben und dessen Beurteilung behauptete. — Daß der Gang der Geschichte der Weg der Humanität sei, bedeutet, daß die innere Form des Seins in der Geschichte sich entfalte, daß in dieser und durch sie das Gestaltete als das Wesenhafte zunehmend in die Erscheinung trete. Ist aber das in der Geschichte zu suchende Bedeutsame das Gestaltet-Gestaltende, und bilden die großen Werke der Kunst und Literatur als die hauptsächlichsten Träger dieses Bedeutsamen die vornehmsten Wahrzeichen des geschichtlichen Ganges, so wird das erste Bemühen darauf gerichtet sein, ein Bild der Persönlichkeit zu gewinnen, die jeweils in jenen Werken die innere Gestalt ihres Wesens und damit die innere Form des Weltgefühls, des schöpferischen Bewußtseins einer Epoche zur Entfaltung brachte. Die Einsicht, daß die erste Aufmerksamkeit der Persönlichkeit, ihrer Eigenart und Einheit zukomme, daß die Schöpfungen des Genius erst dann in ihrem wahren Sinn und ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit erscheinen, wenn wir sie als innerlich verbundene Äußerungen einer bestimmten geistig-sittlichen Individualität begreifen, wurde erstmals von Shaftesbury in dem bedingenden Zusammenhang einer Weltanschauung vertreten. Ob die Rettung des Horaz, die der Philosoph von dieser Einsicht aus unternahm, im ganzen und einzelnen als gelungen zu betrachten sei, ist hier nicht die Frage; es genügt, daß das Prinzip ausgesprochen und durchgeführt wurde. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß diese neue Art der Interpretation literarisch-künstlerischer Produkte einen Akt nationaler Selbstbesinnung darstellt, durch den die deutsche Wissenschaft sich insbesondere von der französischen abschied.

Wenn Shaftesbury den Werken künstlerischer Phantasie vor den Berichten der Ereignisse die größere Bedeutung beimißt für das Verständnis der geschichtlichen Bewegung und ihres Sinnes, so ist nicht gesagt, daß jene Geschehnisse von ihm übersehen würden, nur werden sie von ihm dann nicht als Ereignis schlechthin, sondern als Tat betrachtet, durch die der Drang einer Individualität, sei es die eines einzelnen oder eines Vol-

kes, zum Ausdruck gelangt. Die politische Betätigung des großen Mannes ist nicht minder eine Bewegung des schöpferischen Genius als die Tätigkeit des Dichters, die politische Phantasie ist einer Art mit der künstlerischen; der Unterschied liegt lediglich in dem ergriffenen Stoffe. Ob es sich um politische oder künstlerische Dokumente des geschichtlichen Lebens handelt, das Gebot ihrer Zurückführung auf die Einheit der Persönlichkeit ist darum das gleiche. Einzig an dem Punkte, wo die *disjecta membra* der Taten, der Bilder und Gedanken zu einem Ganzen sich fügen, erscheint die geschichtliche Bedeutsamkeit, die gesuchte „Wahrheit“ zugleich mit der eigentümlichen Schönheit, ist es doch der Ort der Selbstzusammenfassung, der Form. Es ließe sich auch von einem Orte der Gerechtigkeit reden, da ein wirklich gerechtes Urteil nur an dem Punkte letzter Zusammenfassung gewonnen werden kann.[1])

Das Gestaltet-Gestaltende ist als das Bedeutsame der geschichtlichen Bewegung Gegenstand der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, als Wert das Ziel der wissenschaftlichen Skepsis. Die Erweckung des kritischen Geistes wird von Shaftesbury als die Aufgabe bezeichnet, die er sich selbst gestellt habe. Sein persönliches Schicksal, sagt der Philosoph, kümmere ihn dabei nicht, möge auch sein eigen Werk und Gedächtnis der Schärfe dieses Geistes zum Opfer fallen, ihm genüge das Bewußtsein, als Wegbereiter der Freiheit gewirkt zu haben. Als das Ziel der freien Kritik nennt Shaftesbury die geistig-sittliche Selbständigkeit; das Wachstum in dieser begriff er als zunehmende Gestaltung. Es kann aber dieses Ziel, das den freien Menschen als den bestimmenden und gestaltenden Mittelpunkt seiner Welt zeigt, nicht mehr aus den Augen verloren werden. Der „Aufklärung“, durch die es erstmals einer größern Allgemeinheit

---

1) Mit dem Obigen sind die Ausführungen S. 323–333 zu vergleichen. Daß Shaftesbury den tätigen Menschen als solchen über den Schriftsteller als solchen stellt, ist das eine, und daß die Werke der Kunst und Poesie von der Persönlichkeit ihres Urhebers aus in ihrer innern Einheit und so in ihrer Bedeutsamkeit zu begreifen seien, ist das andere. Das Prinzip dieser Anschauung wird auch in jenen Fällen zu Recht bestehen, wo durch die Überlieferung keine oder nur spärliche Nachricht über den künstlerischen Urheber auf uns gekommen ist. Einer produktiven Kritik ersteht hier die ebenso notwendige wie schwierige und zugleich reizvolle Aufgabe, durch intuitives Ineinsschauen des Gegebenen an Stimmungs- und Anschauungsdokumenten das gestaltende Prinzip des Mittelpunktes, die innere Form einer Lebens- und Weltstimmung, aufzufinden, die der Einfühlung als Personalrealität lebendig wird. Auf diesem Wege mag auch das scheinbar Unbedeutende mit Andacht ergriffen werden. — Über Horaz handelt Shaftesbury mit besonderer Ausführlichkait in einem Briefe an Pierre Coste vom 1. Okt. 1706 (Rand S. 355 ff).

sichtbar ward, kann kein Stillstand geboten werden, mögen auch ganze Generationen, durch das Licht erschreckt, sich zurückwenden. Unaufhaltbar ist der germanische Drang zur absoluten Autonomie des geistigen und sittlichen Lebens. Nicht als ob der deutsche Stamm ausschließlich der andern in diesem Sinne gerichtet sei! Die Tradition ist alt; wir verfolgten sie zurück auf die Stoa und andere Anfänge, sie ward in italienischen Renaissancetagen, vornehmlich zu Florenz, gepflegt, Telesio und Giordano Bruno taten sich hervor, Montaigne, Bodin und Charron suchten den innern unabhängigen Grund durch ihre die äußern Bindungen zernagende Skepsis, Hugo de Groot ging auf diesen Wegen, Bacon, Herbert von Cherbury und Shaftesbury forschten nach dem von innen Bestimmenden, einzig unter den Deutschen aber ward die Idee der Freiheit, der geistig-sittlichen Autonomie, zu dem gestaltenden Prinzip einer nationalen Kultur.

Als stärkstes Hindernis auf dem Wege zu dem Ideal ward seit langem die Kirche erkannt; die deutsche Mystik rüttelte an der Schranke im Vertrauen auf das „innere Licht", aus der innern Erfahrung gewann die Reformation ihre sieghafte Stärke, zugleich aber verblieb das zur starren Norm erhobene Bibelbuch als Hemmnis des Weges, während die „Aufklärung", für die alle Fesseln zu fallen schienen, sich einengte durch die Starrheit ihres Ideales der Menschennatur. Es wurde so der Sinn nicht gewonnen für das Werden des Geistes und seiner Freiheit, für die geschichtliche Entfaltung des Wesenhaften. Der Gedanke des Werdens führt aus der Enge und Starrheit in befreiend lebendige Weite. Es war die Stärke der Reformatoren, daß sie die Dokumente der biblischen Offenbarung in ihrem innern Zusammenhang, in ihrer göttlichen Einheit erlebten. Hier fanden sie den fruchtbaren Grund ihrer Schriftauslegung, ihre neue Norm für Leben und Glauben. Nun war aber schon in der deutschen Mystik ein anderes Erlebnis wirksam, das auch in der reformatorischen Erhebung, zumal in humanistisch bewegten Kreisen, zur Geltung kam. Es erschien die Vision einer göttlichen Einheit, die alle Schranken von Zeit und Volk hinter sich zurückließ, und für die darum notwendig auch die Schrift ihren Zwang verlor. Der Logos des Anfangs ward angeschaut als das „ewige Wort", als das aus der Tiefe Gestaltende. Wir verfolgten den Gedanken des universalistischen Theismus von der Antike zur Renaissance und Mystik und weiterhin zu dem älteren und neueren Humanismus, und so begegnen wir auch in dem Zuge dieser Bewegung einer Wissenschaft, die es als ihre Aufgabe begriff, die Bücher der Heiligen Schrift einer unbefangenen philologisch-historischen Kritik zu unterziehen zur Feststellung ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. In Italien treten erstmals solche

Versuche hervor, Bodin[1]) in Frankreich eröffnet bedeutsame Perspektiven, indem er Gedanken des Aristoteles, Theophrast und anderer über die klimatisch-geographischen Bedingtheiten des staatlichen Lebens auf die Religionsgeschichte ausdehnt, Spinozas theologisch-politischer Traktat formuliert die Forderungen einer historischen Bibelkritik, und Shaftesbury gelangt völlig zur Freiheit gegenüber Kirche und Schrift, indem er, wie wie wir sahen, das religiöse Phänomen in dem umfassenden Kausalzusammenhang klimatisch geographischer, psychologischer, ökonomischer und nationaler Bedingtheiten begriff. Wohl schätzte er den Fortschritt der Reformation über das Papsttum, aber er sah nur eine halb errungene Freiheit, solange die protestantische Theologie die Schrift für absolut erklärte und sie als das Behältnis der theoretischen Wahrheit behandelte; ihm schien die Herrschaft des Schriftbuchstabens ein neues Papsttum, das gegen das alte an innerer Kraft und Folgezwang unterlag. Der freie Weg konnte darum nicht gewonnen werden, solange die protestantische Theologie mit ihrer Schriftauffassung unüberwunden stand. Ist die Wissenschaft ihrer Natur nach Skepsis, und ist das Ziel der wissenschaftlichen Skepsis, die geistig-sittliche Autonomie, zugleich das Kulturideal, so zeigt sich die Wissenschaft in ihrer Kulturfunktion, und ihre nächste Aufgabe, die Auflösung des reformatorischen Schriftbegriffs, war für Shaftesbury damit gegeben.

Es ist bezeichnend, daß nicht allein die Abhandlung Shaftesburys über „Geistesfreiheit“, sondern auch die „Characteristicks“ mit der Forderung einer strengen philologisch-historischen Kritik der Heiligen Schrift abschließen. An der ersten Stelle, deren Gedanken an der zweiten ihre Ergänzung finden, erinnert Shaftesbury daran, wie töricht und unwissenschaftlich es sei, von alten Literaturwerken zu erwarten, daß sie dem heutigen Leser ohne weiteres eine verläßliche „Wahrheit“ darzubieten vermöchten. Es wird auf die Fülle der Probleme hingewiesen, denen sich die Quellen- und Textkritik gegenübersieht, auf die erste Notwendigkeit, die Persönlichkeit des Verfassers mit allen Umständen seines Charakters und seiner Absichten zu ermitteln, und sodann auf die unendlichen Schwierigkeiten, die mit der Entwirrung einer hundertfältig verschlungenen Textüberlieferung, mit der Feststellung des ursprünglichen Textes und der Erläuterung seines Sinnes verbunden sind. In dem ersten und letzten Kapitel des die „Characteristicks“ abschließenden Miscellany V führt Shaftesbury aus, daß die heiligen Schriften nach ihrer literarischen Gestalt keineswegs auf einen göttlichen Ursprung hinweisen und daß sie durch keine

1) Vgl. Diltheys Ausführungen über Bodins „Heptaplomeres“ im 6. Bande des Archivs.

göttliche Fürsorge vor den wechselnden Schicksalen der andern Schriftwerke bewahrt worden seien, vielmehr scheinen Fanatismus, Haß, Unverstand und besondere Absicht in der Textüberlieferung der Heiligen Schrift eine größere Rolle zu spielen als in der Geschichte irgendeines andern Werkes der Weltliteratur. Um so weniger kann darum dem Schrifttext eine Ausnahmestellung zuerkannt werden, die historisch-philologische Kritik hat hier vielmehr einen um so schwierigeren Beruf, und ihre Aufgabe ist um so dringender, weil auf dieses Buch von einem großen Teile der Menschheit nicht nur die Begriffe von Gut und Böse, Recht und Unrecht, sondern zugleich Leben und Seligkeit gegründet werden.

Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Gestalt und den Zusammenhalt der sittlichen Welt wird von Shaftesbury keineswegs verkannt, nur schien es ihm, daß die geistige Entwickelung an einem Punkte angelangt war, wo die sittlichen Begriffe einer neuen Begründung für ihre Wirksamkeit bedurften. Durch eine furchtlose Bibelkritik mußte die Gerechtsame der Heiligen Schrift festgestellt werden, und dabei ergab es sich, daß es die Obliegenheit der Moralphilosophie sei, den Grund des Sittlichen aufzufinden und seine Ziele zu erhellen.[1]) Jedenfalls stand so viel fest, daß man die Bedeutsamkeit der Heiligen Schrift völlig verkannte, wenn man sie als Fundstätte theoretischer Wahrheiten begriff und wenn man sich durch sie ermuntert fühlte, diese Wahrheiten nicht allein dogmatisch zu formulieren, sondern ihnen auch mit engherziger Gewaltsamkeit Anerkennung zu erzwingen. Damit war die Religion in ihrem Wesen bedroht, das doch ohne Frage eben dort sich entfaltet, wo Fühlen und Denken aus der starren Enge sich erheben. Das Ziel des Shaftesburyschen Gedankenganges ist die Einsicht, daß sich für die Wahrheit, daß sich für die Religion, sei es das Christentum oder eine andere der Weltreligionen, ein historischer Beweis nie führen lasse[2]), daß die dünnen Fäden der Schriftbeweise keine Ewigkeitsgewichte zu tragen vermöchten. Das letzte Ziel ist aber für Shaftesbury stets das eine: die geistig-sittliche Selbständigkeit; fanden doch Ethik und Ästhetik nach seiner Anschauung in einem dergestaltigen menschlichen Denken und Handeln eine Form letzten Genügens.

Es ließ sich erwarten, daß die Forderung einer freien Schrifterklärung zunächst in den Ländern des Kalvinismus allgemein anerkannt wurde,

---

1) Im Rückblick auf diese Geisteswende sagt Stäudlin in seiner „Geschichte der christl. Moral" (vgl. S. 732 f.), daß das Schicksal der Moral von den philosophischen Systemen und der verbesserten Schrifterklärung abhing, und er erinnert daran, daß der Einfluß Shaftesburys und seines Schülers Hutcheson hier nicht übersehen werden dürfe.

2) Hume und andere befinden sich hier in der Gefolgschaft des Philosophen.

dessen besonderer Religiosität wir eine eigene Bedeutung für die Befreiung des modernen Individuums aus der vorigen Gebundenheit zuerkennen mußten. Die englischen „Deisten“, „Latitudinarier“ und „Freidenker“ hegten schon in dem ausgehenden 17. Jahrhundert den freien Geist, der sich nicht mehr binden ließ durch dogmatische Fesseln. Shaftesbury legt Verwahrung ein gegen den verleumderischen Mißbrauch dieser Benennungen durch die Feinde der Freiheit, zugleich aber tritt in dem Philosophen selbst dem ältern Typus des „Freidenkers“, der das Christentum bekämpfte, der neuere Typus des freien Denkers entgegen, der es zu erklären sich bemüht.

Die sogenannte „höhere Kritik“ innerhalb der deutschen protestantischen Theologie geht im wesentlichen auf Anregungen Shaftesburys zurück. Die Gedanken aus Spinozas Traktat wirkten hier nur verstärkend. Im Gegensatz zu der englischen und holländischen Theologie, deren Träger nicht selten einer unabhängigen Aristokratie angehörten und so auch in der Behandlung theologischer Fragen eine weltmännische Weite bekundeten, zeigt die Theologie in den deutschen Landen das Bild einer kleinbürgerlichen Enge. Die lutherische Orthodoxie, der die bedingungslose Unterwerfung unter das Schriftwort und die ebenso bedingungslose Unterwerfung unter die „Obrigkeit“ als erstes Gebot galt, verhielt sich gegen das Emporkommen freiheitlicher Regungen, welchen Sinnes auch nur immer, zunächst schroff ablehnend. In scheuer Anonymität traten erstmals die Gedanken einer freien Schriftauffassung unter uns hervor, bis sodann die Forderungen einer voraussetzungslosen Forschung als Begründung der theologischen Wissenschaft wie der Wissenschaft überhaupt mit jener Selbstverständlichkeit unter uns anerkannt wurden, durch die die deutsche Wissenschaft sich auszeichnet. Gab es eine neue Theologie, so war es nun nicht mehr eine „Wissenschaft des Übersinnlichen“. Der Begriff ging an seinem Widerspruch zugrunde. Wir lernten einsehen, daß wir nichts wissen können von einem Übersinnlichen, daß unser Wissen mit der Natur und dem Menschen sich zu bescheiden habe. Jenseits der Grenzen unserer Sinnenwelt ist kein Raum für den Streit des Denkens, hier beginnt das Recht des Glaubens und die Disziplin der Liebe.

Das Vaterland und die Vernunft hatte Shaftesbury als die einzigen Mächte bezeichnet, denen wir uns ergeben dürfen, und dann nennt er auch wieder die Vernunft und die Liebe. Es war für ihn dasselbe; denn das Vaterland galt ihm als Ort und Gestalt der Liebe. Zugleich erschien ihm wohl auch die Vernunft als eine Art der Liebe und die Liebe als eine Art der Vernunft. Sie waren ihm eines in der Sehnsucht aus der Bedrückung durch die Mannigfaltigkeit nach der Beglückung durch das Eine, und wo die Wissenschaft im Stückwerk zurückblieb, bot die Religion die Erfüllung.

XII. RELIGION.

Einst standen die Maße und Gewichte in den Tempeln der Götter, das ganze Leben stand in der Macht und Hut des Heiligen. Sinnlich unmittelbar fühlten die Menschen das Dasein umwaltet durch eine geheimnisvolle höhere Macht, die, Furcht erweckend, sie in ihren Dienst zu fordern schien, und in der Bestimmung durch das eine Gefühl fügten sich alle Äußerungen des Lebens, seine ganze Gestalt zu einer sinnlichen Einheit.

Es erhob sich der Geist über die erste Furchtbefangenbeit mit ihrer Täuschung, es lockte die Frucht des Baumes der Erkenntnis, und die göttlich umfriedigte Welt versank. Immer noch aber fühlten die Menschen erschauernd das Walten des großen Geheimnisses, und es blieb die Sehnsucht lebendig nach der vorigen Einheit, nach der durch das Heilig-Ewige umschlossenen Welt. Die Einheit wiederzugewinnen in zunehmender Tiefe geistigen Sinnes ward das ewige Ziel menschlicher Seelenarbeit. Die Religion erscheint als der tragende Grund der Kultur, sie errichtet das Ideal.

In Griechenland, wo, anders als in den Ländern des Orients, das fortschreitende Leben nicht beengt war durch die allbeherrschende Autorität eines das eigene Interesse bedenkenden Priesterstandes, traten erstmals Wissenschaft und Philosophie aus der Befangenheit einer sinnlich-ursprünglich religiösen Vorstellungswelt, zu gleicher Stunde ward aber auch der Eros geboren als das höchste Symbol des geistigen Dranges. Der Versuch des befreiten Denkens, die Welt der Erscheinung mit dem begründenden transzendenten Wesen, dem Überragend-Göttlichen, in eine begrifflich demonstrierbare Einheit zu verbinden, war mißlungen, der forschende Geist vermochte sich jedoch nicht zu beruhigen, die sophistische Skepsis konnte nicht das Letzte sein, die Einheit der eigenen innern Gestalt mußte auch in der Welt gefunden werden können, der geheimnisvolle Kreis des Seins mußte sich schließen für die suchende Seele. Wo die wissenschaftliche Vernunft, das philosophische Denken, versagte, erhob sich der Eros, die Begeisterung der Sehnsucht, zu dem Fluge an das Ziel.

Der Vorgang in dem Denken Platons muß als typisch angesehen wer-

den. Wissenschaft und Philosophie vermögen dem nach Fülle verlangenden Herzen nie genug zu tun, und so verwandelt sich der auf die Entwirrung des Verworrenen gerichtete Drang, die Liebe zu dem Gestaltet-Gestaltenden, die ihren Gegenstand als Wahrheit und Schönheit zugleich empfindet, in jene große Sehnsucht nach einer letzten Entwirrung, in ein Verlangen nach dem Urgestaltenden. Unversehens sind Wissenschaft und Philosophie zur Religion geworden.

Die Zeit Shaftesburys war der des Platon verwandt. Wir kennen sie als die bedeutsame Wende der europäischen Entwickelung, da der moderne wissenschaftliche Geist hervortrat und sich von der Bevormundung durch die religiös kirchliche Tradition ein für allemal befreite. Auch hier stand eine rationalistische Skepsis und eine materialistische Philosophie neben einer zerbröckelnden Volksreligion, und wie Platon den Ungläubigen, den Zweiflern und Spöttern gegenüber eine Welttiefe eröffnete, in der der Widerstreit der Sichtbarkeit sich wohl lösen mochte, und wie er den Ernüchterten gegenüber das Recht des Gemüts vertrat, das in seiner eigentümlichen Kraft sich erhebt, um in der Allanschauung, in dem Allgefühle auszuruhen, so enthüllt auch Shaftesbury einem selbstzufriedenen Geschlecht die kosmische Tiefe des Denkens, Fühlens und Wollens, und wo Wissenschaft, Philosophie und Theologie sich in körperlicher Enge stießen, löst er die Sinnenfesseln und entbindet die Begeisterung, den Eros der Seele, zu der Erhebung über Trennung und Zweifel.

Ist die Bedeutsamkeit in dem Auftreten Platons und Shaftesburys die gleiche, so kommt der Lehre und dem Beispiel Shaftesburys an der besonderen Zeitwende eine ungleich größere Bedeutung zu. Das Weltgebäude der christlichen Religiosität war durch die Entdeckungen der Wissenschaft unrettbar zusammengebrochen, und eine geschäftige Philosophie war bemüht, die Moral an die Stelle der Religion zu setzen oder sie für Religion auszugeben. Die Religion selbst schien verloren, der Zusammenhalt der menschlichen Dinge bedroht. Shaftesbury aber hatte erkannt, daß die Religion nicht an eine bestimmte Metaphysik gebunden und mit der Moral nicht gleichzusetzen sei; sie war für ihn weder Metaphysik noch Moral. In jenem Falle hätte sie lediglich die Zustimmung des Verstandes, in diesem ein bestimmtes Handeln verlangt. Die Religion, so wie er sie verstand, bedeutete eine Bewegung des ungeteilten Wesens, sie war ihm Anschauung und Gefühl des Universums. Und von dieser Seelenerhebung gestaltet sich rückwirkend Denken und Handeln, verbreitet sich Ruhe und Klarheit, es festigt sich das Herz:

> „Denn wer den Sinn aufs Ganze hält gerichtet,
> Dem ist der Streit in seiner Brust geschlichtet.“

Ob die Religion als Sinn für das Ganze, als Gefühl und Anschauung des Universums, als transzendentes Fühlen, als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit oder als Sehnsucht nach dem Unendlichen begriffen wird, es handelt sich stets um einen Verkehr mit dem Unsichtbaren, dem Überempirischen und Überpersönlichen. Die äußeren Antriebe zu einem solchen Verkehr waren stets gegeben auf der untersten wie auf der letzten Kulturstufe, in der Art der seelischen Reaktion jedoch spiegelt sich der Kulturfortschritt in seinem tiefsten Wesen. Shaftesbury erkannte, daß die Einsamkeit nicht allein den Philosophen bilde, sondern daß auch schon von je die religiöse Stimmung in ihr entstehen mußte. Gleich den Menschen der Vorzeit erlebte er den frommen Schauder in dem lautlos dämmernden Walde, er sah die Gestalten, die in dem ungewissen Lichte sich bewegten und vernahm die flüsternden Stimmen aus dem nächtlichen Schweigen. Er fühlte, wie das Große, das Unverstandene zauberhaft um ihn lebendig ward und die Seele in seinen Bann zog. Götter mochten wohl in Hainen leben. — Und dann trat er an die einsame Küste, gegen die das Meer in ewig gleichem Rhythmus anströmte, und mächtiger noch ward alsbald das große Geheimnis, bis er sich gänzlich verlor in dem Unerforschlichen. Das Unendliche, das Unergründliche zog ihn hinab in die Vergessenheit seiner Tiefe, und dann hob es ihn wieder empor in freie, leichte Höhe, bis er sich in einem andern, höheren Bewußtsein eins fühlte mit der gewaltigen Kraft, eins mit dem mächtigen Beweger des Alls, mit dem Gott der Welt. — Und an eine andere Küste trat der Philosoph. Vor ihm dehnte sich die Zeit mit der ganzen Fülle ihrer Gestalten und Geschehnisse. Er sah die Völker aufsteigen und versinken, schaute fern und nah für Augenblicke Mienen der Freude und des Kummers, Laute der Lust und der Klage wehten über die Flut, verwehten im Winde, und in kaltem Licht gingen die Gestirne über die Tiefe. — Er erschauerte. Die ewigen Götter schienen mitleidlos gleichgültig gegen alles irdische Wesen. Weiter blickte er auf zum Firmament, bis die Sterne alle heraustraten in der Erhabenheit ihrer Ordnung, und darüber verwandelte sich sein Fühlen, der ganze Anblick der menschlichen Dinge. Die Wünsche des kleinen Lebens verstummten inmitten des großen Schweigens, und mit dem Gesetze seines Lebens fühlte er sich erhoben in den Schimmer der ewigen Ordnung über sich, in den Zusammenhang des großen Weltmysteriums.[1])

---

1) Vgl. o. S. 158ff.; 183ff.; 361 ff. Ferner, Schluß des Naturhymnus, Moral. Part. III Sect. 1. — Die Vorstellung, daß die Ordnung und Erhabenheit des gestirnten Himmels und die Hoheit des „moralischen" Gesetzes als von einer gemeinsamen Gesetzmäßigkeit, einer gemeinsamen Ordnung der Schönheit um-

Die religiöse Seelenerhebung wird von Shaftesbury als „Enthusiasmus" bezeichnet. Das Wort allein schon veranschaulicht ihm durch seinen Ursprung und Bedeutungswandel die Geschichte des religiösen Gefühls, die verschiedene seelische Reaktion gegenüber den äußeren Anlässen. Die Vorstellung einer Gottergriffenheit, einer Gottbesessenheit ist das erste. Aus dem „Begeisterten", dem „Besessenen" spricht der Geist, der Dämon, der in ihn gefahren ist und der durch ihn seinen Willen ausführt. — Es rast die Sibylle in ihrer Höhle, sie erwehrt sich vergebens des mächtigen Gottes; er bezwingt der Widerstrebenden Herz und gibt Wort und Miene seine Gestalt. — Die Einsamkeit der Natur wird als schauervoll empfunden, das Rauschen macht beklommen, das Echo erschreckt. Pan hat sein Wesen im Walde, panischer Schrecken befällt die Menschen, sie sind zu jedem Dienste bereit. — Die Religion des Orients tritt auf. Das Wort „Enthusiasmus" nimmt die Bedeutung von „Fanatismus" an. — Zugleich erinnert sich Shaftesbury einer anderen Entwickelungslinie. Das religiöse Gefühl reinigt sich von abergläubischer Furcht. Der Eindruck, daß das Dasein durch ein Geheimnis umfangen werde, durch ein göttliches Wesen, aus dem die Dinge stammen und in dem sie irgendwie sich vollenden mögen, erweckt eine Sehnsucht, die das Denken bewegt und das Schaffen. Die philosophische Reflexion wird zu einem Verlangen nach dem Einen, dem Allumfassenden, die ästhetische Phantasie schaut die Welt als göttliche Gestalt, als Kosmos der wesenseinen Wahrheit und Schönheit und bildet die Vision in ihre Symbole. Der Enthusiasmus wird zur Begeisterung, die den Philosophen, den Gelehrten und den Künstler zur Anschauung der Vollendung führt. Der Neuplatonismus endlich, der die griechischen und die orientalisch-semitischen Antriebe in sich verbindet, schließt den Kreis. Der sittliche Ernst wird wirksam, neben dem Philosophischen und Ästhetischen gelangt das Ethische zu seinem Recht, das Eine ist das Gute wie das Wahre und das Schöne, das Eine ist das Heilige. Die Einheit als Voraussetzung und Ziel des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens wird lebendige Gegenwart im Gefühl, der Eros führt zur mystischen Vereinigung mit der Gottheit, die Theosis, die Vergottung ist das Ziel. In der Erhebung des geläuterten religiösen Gefühls schloß sich der Kreis, die Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen war gestillt, die Seele fühlte sich der qualvollen Trennung entnommen, sie war eins geworden mit dem Geheimnis. So mag der deutsche Philosoph von der Religion sagen, sie leite hinauf zu jener

---

schlossen zu denken sei, findet sich öfter bei Shaftesbury. Man vgl. etwa auch Moral. Part. I, Sect. 2 und 3.

höchsten Region des Geistes, wo die Fluten der Vergessenheit strömen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt und die Dunkelheiten dieses Lebens zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt werden.[1])

Die Erhebung zu dem Einen, die zu der beseligenden Selbst- und Weltvergessenheit in der Theosis führen mag, umschließt bei Shaftesbury ebenso wie bei Plotin das Wesen des religiösen Erlebnisses. Es trifft für beide Philosophen zu, wenn wir diesen Vorgang als Anschauung und Gefühl des Universums bezeichnen. Mögen beide Begriffe als gleichbedeutend gedacht werden in dem Sinne der Andacht, so enthalten sie doch zugleich auch eine bedeutsame Verschiedenheit. Die Anschauung gewahrt die Gestalten der Sinnenwelt und empfindet einen im Transzendenten begründeten Reiz der Wahrheit und Schönheit. Sie erkennt den Geist als das Formende, das Formen, die Synthese, als das Wesen des Geistes, den Weltgrund als formenden Geist. Form aber bedeutet innere Einheit, Übereinstimmung mit sich selber. Wird darum Gott als die innere Form der Welt gedacht, die in Formen der Natur- und Geisteswelt sich entfaltet, so bedeutet dies, daß in Gott die Welt mit sich selbst übereinstimme, und daß sein Wesen überall da wirksam werde, wo eine solche Übereinstimmung zur Darstellung gelangt, dumpf in den Gestalten der Natur, mit zunehmender Klarheit des Symboles in den Werken, den Formen des Geistes. So mögen die Kunstgestalten, zumal die Tragödie, zu einem Erlebnis Gottes werden. Die Kunst erhebt sich in die Höhe der Religion, je klarer der Typus des wesenhaften Lebens in ihr erscheint, je lebendiger in ihr die beseligende Gegenwart des Einen, des Ewigen empfunden wird. Das ästhetische Gefühl erweist sich somit als eine Sehnsucht nach der Urform, als ein ahnendes Erfassen des Ewigen im Endlichen. Es spricht der Ästhetiker von der „Interesselosigkeit" in dem Genuß des Schönen, der Ethiker von der Selbstlosigkeit in dem Vollbringen des Guten, der Gottsucher Plotin ermahnt die Seele, daß sie sich von den zerstreuenden Begierden des niederen Ich reinige und sich sammle in der Selbsteinigkeit, nicht anders vermöge sie zu der beglückenden Anschauung des Einen zu gelangen. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.

Die Andacht gegenüber dem Universum als ein „Schauen", als eine Form der „Anschauung" zu begreifen, entspricht der Weise des griechischen ästhetischen Intellektualismus, die Art der Mystik kommt zur Geltung, wo die Andacht als Gefühl erscheint. Der Mystiker steht nicht re-

---

1) Hegel, Religionsphilosophie Bd. I, S. 5.

flektierend vor den einzelnen Gestalten der Wirklichkeit, die Realität selbst wird vielmehr unmittelbar lebendig für ihn als Einheit und überwältigende Größe, als ein Lebenszusammenhang, von dem er sich in völliger Abhängigkeit umschlossen fühlt. Die Andacht wird von ihm zunächst als eine Sehnsucht empfunden, die auf das Unendliche als Ort der Freiheit gerichtet ist. Er fühlt, daß es sein Ich sei, mit dem er in die Abhängigkeit verwoben ist, er empfindet es als Schranke, als Schuld, und es drängt ihn nach Aufhebung der Enge, nach Erlösung von der Schuld, nach dem Erlebnis der Freiheit in dem Überendlich-Ewigen, bis er in der Hochfeier der Andacht erschauernd die Erfüllung seiner Sehnsucht erfährt, überwältigt und erhoben zugleich, überwältigt durch den Untergang seines Ich und erhoben durch ein anderes, neuerstandenes Ich, das in der Freiheit als in einer freien Hingabe das Gesetz der Notwendigkeit vollendet. Wir fanden, es sei dies die Vollendung des Lebens, die Erfüllung seines Sinnes. Die Bejahung, durch die das wahre Leben, das Leben der Freiheit sich eröffnet, hat die schmerzvollste Verneinung zur Voraussetzung.[1]) — Die jugendliche Mystik umschlingt in schwärmerischer Liebe die Natur und fühlt in ihr den eigenen Herzschlag. Erwachend erkennt sie mit Schauder, daß sie ein Ungeheuer umfing, das mitleidlos die eigenen Geschöpfe verschlingt. Und doch ist hier kein Entrinnen. Es bleibt die Sehnsucht zugleich mit dem schreckhaften Gesicht. Vielleicht führt eine tiefere Naturerkenntnis zu dem Ziele, daß man die Einheit, in die man sich geschlossen fühlt, wenigstens begriffe. Und siehe da, von neuem erwacht die stärkere Liebe, und der entsagenden Mystik des Alters verwandelt sich das Antlitz der Natur. Was vordem schreckhaft schien, erscheint nun als Ehrfurcht weckende Erhabenheit, das Große, Ungeheuerliche verklärt sich in die Gestalt des letzten Sinnes der Welt, des allumfassenden Gesetzes. Jenseits des letzten Widerspruches, des tragischen Widerstreites von Wert und Wirklichkeit, schließt sich dem tiefer Schauenden die klaffende Welt in einer Einheit, die wir „schweigend verehren", und in der Ergebung winkt die Seligkeit.

> „In unseres Busens Reine wohnt ein Streben,
> Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> Enträtselnd sich dem ewig Ungenannten —
> Wir heißen's fromm sein."

Indem das Gefühl absoluter Abhängigkeit durch die freudige Hingabe in das Gefühl der Freiheit sich verwandelt, erfüllt sich das religiöse Erlebnis.

---

1) Vgl. o. S. 333–342.

Die „Hausfrömmigkeit", die an das Herkommen sich klammerte und an ihren Widersprüchen zerging, erweitert sich dem deutschen Gefühlsdrange zu einer „Weltfrömmigkeit"[1]), die Pietät vor überlieferten Bräuchen erhöht sich zu einer Ehrfurcht vor dem Gange des Lebens, vor den Grundgewalten und Grundgestalten des Daseins.

In der Anschauung glaubte Plotin eins geworden zu sein mit dem Universum, mit dem Einen, so daß außerhalb dieses Einen nichts mehr von ihm bestand; in dem Gefühl des Universums gelangte er zurück zu sich selbst, zu dem „Selbst". Es ist das Gesetz des Gefühls, daß es in der Welt immer nur sich selbst begreift. Das Gefühl wird in seiner Steigerung stets als „Selbstgefühl" sich erweisen. Aus dem Gefühl des Universums erwuchs das von Plotin geschaute Ideal der Persönlichkeit, das wir bei Shaftesbury zu dem gestaltenden Mittelpunkt einer Welt- und Lebensphilosophie werden sahen. Mystisches Gefühl und plastische Anschauung verbinden sich in der Schöpfung des „Urselbst" als der „Urform", in der Vorstellung einer Welteinheit als einer Weltform, einer Weltpersönlichkeit, in der die Einzelform, die Einzelpersönlichkeit sich begründet fühlt. Wir begriffen die Persönlichkeit als geistig-sittliche Einheit, und wir fanden, daß eine Einheit in der Bewegung des Geistes nie als starr gedacht werden könne, daß sie notwendig auf der stets sich erneuernden Tat beruhe, und diese Tat konnte keine andere sein als die eines bestimmten Wertens. Das Einheitsbewußtsein der Persönlichkeit ist somit gleichbedeutend mit der Betätigung eines bestimmten Wert-, eines bestimmten Normalbewußtseins, und da die Normen, die Formen des Seins als geltend erfahren werden, gleichviel ob sie von den einzelnen Persönlichkeiten anerkannt werden oder nicht, so befestigt sich die Gewißheit eines überindividuellen Lebenszusammenhanges, in dem Form und Formendes, Wert und Wertendes ursprünglich verbunden sind; die empirische Realität eines bestimmten Formgewissens, eines bestimmten Normalbewußtseins hat dessen metaphysische Realität zur Voraussetzung. Mit den Meistern der deutschen Mystik wird Shaftesbury durch den „götlîchen gesmack"[2]) für die Gestalt des geistigen Seins von dem Wahren, Guten und Schönen emporgeführt zu dem Heiligen als zu dem Begründend-Ewigen. Ging der Philosoph von der Einheit als sittlicher Grundvorstellung aus, so mußte er notwendig zu dem einen, dem einigen Gott als zu dem urwertenden Wesen gelangen, und dieses Wesen mußte von ihm als „Persönlichkeit" vorgestellt werden, wie vergeistigt auch nur immer gedacht, da der Wert nicht anders als durch eine wertende Person in Erscheinung tritt. Ab-

---

1) Vgl. o. S. 208. 2) Vgl. o. S. 348.

solute Werte setzen eine absolute Persönlichkeit voraus, die Wertphilosophie vollendet sich im Monotheismus.[1])

„Either atoms or Deity". — So stellte sich für Shaftesbury die Frage.[2]) Entweder ein völlig unmögliches, zusammenhangloses Chaos oder eine zweckvolle Verbundenheit der Welt, die von dem Philosophen nicht anders denn als göttlich begründet vorgestellt werden konnte. Shaftesburys Teleologie hat nichts gemein mit jener banalen Zweckmäßigkeitslehre, wie sie durch den Rationalismus des 18. Jahrhunderts ausgebildet ward, und die sich in dem Kleinsten und Äußerlichsten verlor. — Die Götter, so lehrt die Stoa, kümmern sich um das Große und vernachlässigen das Kleine.[3]) — Kraft wirkt auf Kraft in Verhältnissen und auf Ziele hin, die der gebundene Verstand nicht zu fassen vermag, die aber von der nachfühlenden Seele dunkel geahnt werden. Shaftesbury fand sich der Vorstellung gegenüber von dem ewigen und dem endlichen Sein, jenes die Welt der Dinge an sich, dies die Welt der Erscheinung, und um die Vereinigung dieser Welten sah er die Philosophen in langer Reihe bemüht. Die theoretische Vernunft scheiterte in dem Unterfangen, und wo durch Begriffe das Werk vollendet schien, war es nicht das wissenschaftlich-philosophische Denken gewesen, das zum Ziele führte, sondern das ästhetische Gefühl oder das religiöse Bedürfnis. Das Bild des ewigen Seins als Ausgangsort von Formkräften, die das endlich vergängliche Sein von innen her in die Gestalt der Wahrheit und Schönheit bilden und so mit dem ewigen Sein zusammenschließen, ist die Vision einer metaphysischen Ästhetik, die Einordnung des in der Welt der Erscheinung herrschenden Kausalitätszwanges in umfassende Zweckbestimmungen, und die Vereinigung der beiden Welten in einem großen Zweckzusammenhang ist eine Tat des religiösen Gemüts, die Forderung einer praktischen Vernunft. Zugleich zeigen die großen historischen Versuche einer Vereinigung, daß das ästhetische und das religiöse Gefühl, die ästhetische und die praktische Vernunft ineinander wirksam werden. Sie sind eines durch das Verlangen, in dem Wirklichkeitsbilde die Linien fühlend zu erkennen, in denen die ruhevolle Gestalt des ewigen Seins hervortritt; die Form ist ihnen das Zweckvolle und das Zweckvolle das Gestaltete, und so mögen sie in ihrer Einheit als ein Ahnungsvermögen verstanden werden, das sich über die Höhe theoretischer Einsichten zu dem Erlebnis der Welteinheit erhebt. Es bedeutet dasselbe, wenn wir

---

1) Vgl. o. S. 101ff.; 126ff.; 314ff.

2) Man beachte das „Deity" überschriebene Selbstgespräch, Rand S. 13ff.

3) Vgl. auch Plotin, Enn. II 9, 9, 16.

das Absolute als das Ziel des ahnenden Vermögens bezeichnen.[1]) Das Absolute ruht in sich selber, es bedarf keiner weiteren Begründung und hat kein Ziel außer sich, durch das seine innere Vollkommenheit beeinträchtigt würde. Die Welt der Erscheinung ist durch das Gesetz der gegenseitigen Unterordnung beherrscht, dienend fügen sich Werte, Formen, Zwecke. Wo das ahnende Vermögen in seinem Schauen zu einem Erlebnis des Absoluten gelangt, verwandelt sich der erste Anblick, die Fesseln der Bedingtheit fallen, und aus dem Zwange erlöst, erhebt sich die Freiheit in der Schöne ihrer Selbstgenugsamkeit, in dem Frieden ihrer Fülle; die religiöse Sehnsucht wird mächtig in der Magie des künstlerischen Schauens, und das Universum der Gesichte fügt sich zur Gestalt, das Allbedingte faßt in sich selber sich zusammen in der erhabenen Verwandlung, und die strahlende Majestät der allgenugsamen Freiheit bestätigt den Thron der in sich selbst versöhnten Welt. Eine einige Welt, ein einiger Gott. Und in der durch das wirksame Absolute verwandelten Welt erscheint auch dem sittlichen Streben ein absoluter Zweck in der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit. Ist das ewige Sein gegenwärtig in der Welt der Erscheinung, indem die Werte als Bekundung des Heiligen empfunden werden, so erbaut es sich auch unter uns als ein Reich, in dem der absolute Zweck Gestalt gewinnt, als ein Reich von Persönlichkeiten, die strebend sich bemühen, als eine Gemeinschaft der Heiligen unter der Herrschaft Gottes. Und dieser Gott wird angeschaut als die weltumfassende, weltüberragende Persönlichkeit, weil das Menschengemüt, dem leere Begriffe nicht genügen, das Absolute nicht anders zu erfassen vermag.

Wir müssen uns des Stufenreiches der „Form" erinnern, in dem sich für Shaftesbury die Welt des ewigen Seins mit der Welt der Erscheinung verband. Nicht das Gestaltete als solches, sondern das Gestaltende trug das Geheimnis der beglückenden Schönheit. Das Leben, das aus seinem Grunde sich erhob und in fortschreitender Vergeistigung zu sich selber gelangte, schuf die Formen, die in zunehmender Deutlichkeit den Typus des Wesenhaften, den Sinn des Lebens darstellten. In erhöhter Klarheit aber trat dort der Sinn hervor, wo es bewußter und vollkommener in sich selbst, in innerer Einheit sich zusammenfaßte, und als die Grundform dieser Einheit galt dem Philosophen die Persönlichkeit. Wo ihr Bild erschien, in Natur, in Kunst und Leben, erschien die Schönheit, das Wesenhafte, die Freiheit. Und die durch den Reiz der Gestalten erhobene Seele erlebt die Welt als die in sich selbst zusammengefaßte

1) Vgl. o. S. 191.

Gestalt der Schönheit, der Freiheit. Das ewige Sein ist für den Philosophen das Gestaltet-Gestaltende, ruhend auf heiligem Grunde; fragte er sich aber, wie dies Gestaltet-Gestaltende genannt werden könnte, das alle Werte und Zwecke umschloß und das den schwächeren Sinnen in der Trennung des Wahren, Guten, Schönen erscheint, so wußte er nur dies eine, daß es die Einheit der Persönlichkeit sei, von den dunkelsten Symbolen der verwehenden Sinnenwelt bis zu der letzten unfaßbaren, allumfassenden Realität, die in schöpferischer Macht das Leben ihr zum Bilde gestaltet.

Shaftesbury, dem Ästhetiker, erschien das Urgestaltende als das Urschöne, das die Welt der Erscheinung durch Liebreiz sich verband, für Shaftesbury, den Frommen, wird das Urgestaltende zu dem heiligen Gott, in dessen Allgegenwart die geheimsten Gedanken und Gefühle sich enthüllen, Kräfte der Heiligung werden lebendig durch die Macht seiner Gegenwart in dem gläubigen Gemüt. Die Wahrheit, die sonst als Schönheit entzückt, wird als Wahrhaftigkeit erlebt, die in unerbittlichem Ernste alle Gebilde der Selbsttäuschung und des Scheines zertrümmert und die Persönlichkeit gänzlich aus dem Wesenhaften erbaut. In der Öffentlichkeit der „Werke“ zeigt sich Shaftesbury, der Philosoph, der Ethiker und Ästhetiker; Shaftesbury, den Frommen, müssen wir aufsuchen in der Heimlichkeit seiner Selbstgespräche, die nicht durch eigenen Willen, sondern durch den Eifer der Forschung zweihundert Jahre nach dem Tode des Philosophen an das Licht gezogen wurden. Er mochte wohl über Gut und Böse, über Schön und Häßlich mit den Menschen reden, er konnte über die Beziehungen der Menschen untereinander, über ihr Verhältnis zu Staat, Kunst und Wissenschaft sich äußern, sein letztes, persönliches Verhältnis zu dem Unsichtbaren empfand er als seine eigenste Angelegenheit, die keinerlei Darstellung zuließ. In deutscher Schamhaftigkeit verhüllt er die Blöße, in der er dem Ewigen gegenübertrat, verhüllt er den Grund seines Lebens; rang er mit dem Engel Gottes um den Segen, um den Frieden innerer Gewißheit, so sollten die andern nicht Zuschauer sein. Wird das Schönste in der Liebe zum Gemeinen, wenn durch Wort oder Auge der Schleier sich lüftet, so verliert auch das Liebesfest der Seele, die dem Allgenugsamen sich ergibt, leicht seine Weihe, wo man das Heiligtum den Fremden öffnet.[1])

Durch die Selbstgespräche wird es deutlich, daß das Tiefste der Stoa und des Christentums in Shaftesbury zu der Einheit einer sittlich reli-

1) Andachtsbücher, die als persönliche „Bekenntnisse“ sich geben, mögen als die schwierigste Leistung der Literatur angesehen werden.

giösen Lebensmacht sich verbunden hatte. Scheint die ästhetische Formenwelt völlig versunken, so ist dies gleichwohl nur eine Täuschung. Die Metaphysik der Form hatte sich mitsamt dem Intellektualismus der griechischen Philosophie in Affekt verwandelt, zeigt sich mit sittlichem Ernst und religiöser Inbrunst erfüllt, war doch bereits bei Plotin das Selbst, die Seele das Letzte, und nennt doch schon Porphyrios, der Schüler Plotins, die Rettung der Seele den Beweggrund und das Ziel der Philosophie. Eben die Seele war als die wesenhafte Form erkannt worden, von der alle befriedigende Gestaltung ausging, als die Norm, der Wert und Zweck, der zu sichern war sowohl vor der Auflösung der Dinge durch eine Skepsis, die kein Wesenhaftes mehr kannte, wie vor der niederdrückenden Macht des allgemeinen Weltzustandes, in dem die Freiheit keine Stätte mehr zu haben schien. So erhebt auch das Christentum die Mahnung: Eilet, eure Seelen zu erretten! Der Pessimismus, auf dessen Grunde noch immer die Erlösung verheißende Religion erwuchs, war zur herrschenden Stimmung geworden gegenüber einer Welt, in der die Form sich völlig verdunkelt, die Maße sich hoffnungslos verwirrt hatten. Aus der Seele und ihrer lebendigen Beziehung zu dem Ewigen mußte sich eine andere Welt erbauen, in der die Gerechtigkeit sich erfüllte, das ewige Sein Gestalt gewann.

Daß die Philosophie die Rettung der Seele als ihr Wesen und Ziel begreifen konnte, bezeugt das Vorhandensein eines starken Bedürfnisses und erweist zugleich die Tatsache, daß man sich im Irrtum befand über das Wesen der Religion. Es war nicht allein die zersetzende Skepsis und der öffentliche Zustand, die die religiöse Sehnsucht erstarken ließen, sondern auch der unbefriedigende Intellektualismus der antiken Philosophie, und als die Philosophie den Beruf der Religion übernahm, vermochte sie gleichwohl dem allgemeinen Verlangen nicht gerecht zu werden. Der Weg des Heils, den sie eröffnete, war nicht für die geistig Armen, die begehrte Erlösung erschien vielmehr als der Akt einer Abstraktion, deren die erlauchtesten Geister sich nur in seltenen Augenblicken fähig fühlten. Augustin[1]) bedachte diesen Weg der Erlösung, aber er erkannte bald, daß der Welt durch eine solche Philosophenreligion nicht geholfen werden könne, und Shaftesbury sieht den Verderb des Christentums eben dort beginnen, wo der Intellektualismus der griechischen Philosophie, wo das „Wissen“ sich der religiösen Inhalte bemächtigte, um Gefühle in Begriffen auszudrücken, Gefühle durch Begriffe zu ertöten, die religiös erlebte Welt in Metaphysik, das Leben des Glaubens und der Liebe in ein

1) Vgl. Bekenntnisse Buch VII, Kap. 9, 19–21.

System zu verwandeln. So begreiflich wie an sich das Bestreben ist, das religiöse Erlebnis in dem begrifflichen Denken in Klarheit darzustellen, um so seines objektiven Inhaltes sicher zu werden, so muß doch jeder Versuch einer Verbindung von Religion und Philosophie, der in dieser Absicht unternommen wird, nicht allein notwendig scheitern, sondern der Religion selbst gefährlich werden; denn das religiöse Erlebnis büßt notwendig das Wesentliche seines Inhaltes ein, wenn man es in den Kausalnexus wissenschaftlichen Denkens einführt, durch das wir die Dinge und Verhältnisse der objektiven Welt ordnen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß die Religion, insofern sie eine Erscheinung innerhalb des Geisteslebens darstellt, der philosophischen Betrachtung entnommen sei, wie auch die Bedeutung der Philosophie für die Religion selbst durch jene Überzeugung Shaftesburys nicht angetastet wird. Die Philosophie sollte sich nur nicht an die Stelle der Religion setzen, sei es um als Gnosis innerhalb des Glaubens den Streit des Denkens zu erneuern oder als Scholastik die Seelen zu fesseln. War sich Shaftesbury auch bewußt, daß die Religion jenseits des Denkens ihr Wesen habe, so ging er gleichwohl die Wege der Philosophen, um zu den Grenzen ihres Gebietes zu gelangen, um ihren Umkreis zu erforschen, ihren geschichtlichen Inhalt zu prüfen, und zugleich fand er, wie wir sahen, in der Philosophie Antriebe der religiösen Erhebung; Religionsphilosophie und Religionspsychologie hatten ein Recht nicht nur, sondern auch, wie Shaftesbury hervorhebt, eine Pflicht, und anderseits mochte die philosophische Weltbetrachtung, die philosophische Metaphysik, in die religiöse Stimmung hinüberführen.

Die philosophisch psychologische Kritik erfüllt nach der Anschauung Shaftesburys der religiösen Erscheinung gegenüber einen höchst notwendigen Beruf, da das Krankhafte in ihr gerne mit Ansprüchen auftritt und der Betrug hier Gelegenheit findet. Beide mögen sich wohl verbinden durch die Selbsttäuschung. Shaftesburys Werke können als erste Versuche einer kritischen Religionsphilosophie und Religionspsychologie angesehen werden, und es wäre damit vielleicht der höchste Gesichtspunkt der Beurteilung gegeben. Die Schrift über den „Enthusiasmus" steht voran in seinen Werken. Die ganze Kultur geht offenbar hervor aus einer eigentümlichen Seelenerhebung, Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Religion sind in ihrer höchsten Gestaltung der verschiedene Ausdruck der Begeisterung. In der Religion jedoch faßt das Menschenwesen in seinem untersten Grunde sich zusammen zu einer Erhebung ohnegleichen. In demselben Maße aber, in dem sie sich der Vergleiche und damit der Kritik zu entziehen scheint, wird auch das Gebot kritischer

Wachsamkeit um so dringender; denn die religiöse Begeisterung mag in ihrer absoluten Stärke als Fanatismus sich zerstörend zurückwenden gegen die andern Leistungen von Geist und Gemüt, während die echte Religion diese aufnimmt in ihre Visionen und zu einer letzten Einheit emporträgt. Handelte es sich aber bei der Unterscheidung des Fanatismus und der Begeisterung, des Aberglaubens und der wahren Religion um eine Beurteilung der Maße innerhalb der Ökonomie der Seele wie des Kulturganzen, so mochte der kritisch unterscheidende Sinn von dem Philosophen wohl als eine Art des ästhetischen Urteils begriffen werden, und dies um so mehr, da ihm ja überhaupt das Göttliche und das Widergöttliche als Form und als Unform gegeneinander standen.[1])

Die philosophisch metaphysischen Vorstellungen und Begriffe, die in Shaftesburys religiöser Stimmung wirksam wurden, lassen sich unschwer erkennen. Man könnte zunächst von einem Panpsychismus seiner Weltanschauung reden, aus dem wir geschichtlich den Pantheismus mit seiner Welt- und Lebensbejahung hervorgehen sehen. „Das All ist durch und durch belebt —“ sagt Plotin.[2]) Die verschiedenen Grade der Gestaltung, durch die sich der göttliche Formwille bekundet bis zur Grenze des formlosen Nichts, bedeuten verschiedene Grade der Beseeltheit. So erblicken auch die Stoiker in der bildenden Kraft, in dem schöpferischen Geist, in dem „Verstand“, der die Natur, das All durchwaltet, das göttliche Wesen, und es wird darum die Theologie von ihnen zur Physik gerechnet. Für Shaftesbury sind entsprechend seiner Grundanschauung, nach der er das Leben des Geistes von dem Bewegen der Natur nicht abzutrennen vermochte, Natur und Geschichte gleicherweise gottbeseelt. Es ist das Walten des einen Gottes, das der Fromme in den Gesetzen der Natur wie in den Völkerschicksalen erlebt. Ordnungen und Zwecke sieht er in einem ewigen Wandel von Tod und Leben einer letzten Ordnung, einem letzten Zwecke dienstbar werden, und dies nicht in einer Welt des ewigen, ermüdenden Kreislaufs, sondern des ewigen Werdens.[3]) Es erzeugt aber das Erlebnis einer durch Tod und Leben werdenden Welt und eines sich entfaltenden absoluten Zweckes nicht allein die Stimmung der Gottergebenheit, sondern auch den Willen zum Handeln. Ist Gott das ewig Werdende, gewinnt er Gestalt unter uns, so werden wir als „religiös“ die Seele bezeichnen, die in tätiger Hingabe ein Verhältnis sucht zu dem Ewig-Zukünftigen. — Indem wir Zwecke, Ideale in der werdenden Welt sich entfalten sehen, deren sich das religiöse Gemüt in dem Absoluten als dem

---

1) Vgl. o. S. 130 ff. 2) Enn. VI, 7, 11 ff; III, 2, 3.
3) Vgl. o. S. 295 ff.

zusammenfassenden, tragenden Grund des Werdens versichert, verbindet sich mit der im Pantheismus gegebenen Anschauung der Immanenz das Weltbild der Transzendenz. Es geschah wohl seit der Zeit der Alexandriner, die Tage der deutschen Mystik und der Renaissance hindurch bis in unsere Gegenwart, daß tief religiöse Gemüter, die Gott in der Welt, in Natur und Geschichte als das Weltreale erlebten, gleichwohl in dem Gotte des Pantheismus nicht Genüge zu finden vermochten, ihr starkes Gefühl verlangte nach einer innerlichsten Welteinheit gleich der Einheit unseres eigenen Wesens. Das Rätsel der Welt schien diesen Denkern wohl in dem Baume versinnlicht. Sie fühlten in der organischen Gestalt die Gegenwart eines mystischen Plus gegenüber der Summe der Teile, die Gegenwart eines Verbindend-Transzendenten. In diesem Transzendenten befestigte sich ihr religiöser Glaube. Und so erschien diesen Frommen Gott als das innerlich verbindende „mystische Plus“, als das Transzendente gegenüber der Summe der Weltphänomene, als die „Weltinnigkeit“ gegenüber der „Weltäußerlichkeit“ der Erscheinungen.[1]) Der innere, lebendige Zusammenhang der Welt, ihre innere synthetische Einheit war das Weltwesenhafte, das „Urwesen“. Es ist aber das mystische Plus von der organischen Gestalt nicht zu trennen und gleichwohl ist es ein Plus. Das absolute Leben muß sowohl weltüberlegen als innerhalb der Welt wirksam sein. Und so verbinden sich Immanenz und Transzendenz, Pantheismus und Theismus, und wir erhalten einen Typus der religiösen Weltanschauung, für den uns seit Krause[2]) der Ausdruck Panentheismus, All-in-Gott Lehre, geläufig ist. Schon bei Plotin befaßt das vollendete Wesen[3]) in sich alle Wesen. Gott und Welt scheinen identisch, und doch ist ein Umfaßtes und ein Umfassendes; es überragt der Urgeist die von der Allseele erfüllte Welt. — Got hât allîu dinc in îme selber, und ûzer Got enist niht.[4]) Wir sahen schon früher Neuplatonismus und deutsche Mystik mit der Vorstellungswelt Shaftesburys durch gemeinsame Begriffe sich verbinden.

Wir müssen uns die mit religiösem Gefühl gesättigte idealistische Metaphysik, die in dem Hintergrunde dieser Tradition sich erhebt, vergegenwärtigen, um die tiefe Kluft zu erkennen, durch die unsere deutsche Religiosität und unsere deutsche Weltanschauung überhaupt von dem Denken

---

1) Vgl. o. S. 393.

2) Vgl. Christian Friedrich Krause (1781—1832) Vorlesungen über das System der Philosophie S. 256; Über die Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 484; Religionsphilosophie I, 236 f.

3) Enn. VI, 6, 7.

4) Meister Eckhart, vgl. Deutsche Myst. II, 631.

und Fühlen der englisch-französischen Aufklärung und damit von der Kultur dieser Länder abgeschieden ist. In unausgleichbarem Gegensatz stehen dort die Weltanschauungen des christlich orthodoxen Supranaturalismus und einer empiristisch-materialistischen Wissenschaft und Philosophie gegeneinander, und der Widerspruch ist insbesondere für den englischen Charakter typisch geworden. Als die neue Wissenschaft das alte Weltbild zerstörte, versuchten die englisch-französischen Aufklärer die bedrohte Religion zu retten und die verlorene Einheit wiederherzustellen. Der Gott, den man erfand, hieß zwar die „erste Ursache", das „höchste Wesen", er hatte jedoch nichts gemein mit der „ersten Kraft", mit dem „Urwesen", aus dem die Denker der idealistischen Überlieferung die Welt als seine Offenbarung hervorgehen sahen, die *forma implicita,* das Gestaltet-Gestaltende ewiger Entfaltung. Durch das Denken erzeugt, der letzte Punkt einer Begriffsreihe, hielt sich dieser Gott in weltfernem Schweigen, er sprach nicht durch das Gewissen, durch den „moralischen Sinn", bekundete sich nicht in dem „götlîchen gesmack" der Menschen; ein leerer Begriff, eine gottleere, gottlose Welt. Die Religion der englisch-französischen Aufklärung hatte mit dem Verstande unternommen, was nur durch das Gemüt vollbracht werden kann; sie gelangte nicht zu der Einheit der Welt und verscherzte die Einheit der Seele, des Lebens. Diese Einheit aber war für Shaftesbury der Grund und das Ideal. Der Deutsche fühlt sich selbst zu stark, er vermag in einer zersplitterten Welt nicht zu ruhen. Wo sich die Linien des Verstandes, die Reihen der Wissenschaft in ermüdender Unendlichkeit verlieren, faßt das Gefühl das Bild der Erscheinungen zusammen zur Gestalt; die Persönlichkeit, die gotterfüllt, gotterleuchtet, durch ihre schöpferische Kraft als Mikrokosmos mit dem Weltgrund sich verbunden fühlt, vollendet die Welt in der Gestalt ihres eigenen Wesens als die eine in dem Einen.

Wir mögen den Idealismus Shaftesburys als einen Personalismus bezeichnen. In diesem Personalismus seiner Weltanschauung gelangte die Philosophie zur Religion, wurden sie eines. Es war das eine Erlebnis des Denkers und des Frommen, daß die Seele errettet werden müsse, daß die Persönlichkeit, die aus der Weltwahrheit sich gestaltet, als das erste und letzte unseres Lebens anzusehen sei; es war aber das andere Erlebnis, daß die gestaltenden Werte, die führenden Ideale der werdenden Welt in Gott ihren sichern Ankergrund haben, und daß die Seele sich emporringen müsse aus der Gebundenheit durch die Dinge, aus der Zerstreuung in der Welt zu ihrer Vollendung in der seligen Vereinigung mit Gott. Die Philosophie des deutschen Idealismus, die auf diesem Wege sich erhob, war damit zu einer Religion geworden, die das Stärkste des Christentums in

sich trug, und zugleich entfaltete damit die deutsche Kultur als Gestalt der Einheit und Persönlichkeit ihr eigentümlichstes Wesen, ihre Weltbedeutsamkeit.

Über Shaftesburys Verhältnis zum Christentum liegen völlig widersprechende Urteile vor. Kannte man den Philosophen nur aus seinen Werken, so mochte man es mißbilligen, daß er für die geschichtlichen Dokumente des Christentums die gleiche Schärfe der Kritik verlangte, die die Wissenschaft den Profanwerken gegenüber mit Selbstverständlichkeit anwendet, aber man ließ sich vielleicht beschwichtigen durch die Versicherung des Philosophen, daß er an der kirchlichen Autorität nicht rütteln wolle. Fand man freilich, daß seine Bemerkungen über die kirchlichen Machthaber und die Beteuerungen seiner Ergebenheit als ironisch zu verstehen seien, so mochte man sich zu dem Urteile berechtigt fühlen, daß Shaftesbury mit allen Mitteln den Untergang des Christentums betrieb. In dieser Weise konnte allerdings auch dann nur geschlossen werden, wenn man das Christentum einzig auf die Autorität gründete, sei es die des Buchstabens oder der kirchlichen Überlieferung. So hat man denn auch selbst den Vorwurf des Atheismus gegen Shaftesbury erhoben und ihn damit nach den Begriffen der Zeit eines todeswürdigen Verbrechens beschuldigt. — Zu einer völlig andern Beurteilung gelangten solche, die den Philosophen persönlich kannten und die sich des von Shaftesbury selbst aufgestellten bis dahin unerhörten Grundsatzes der literarischen Kritik erinnerten, nach dem die gerechte Würdigung eines Literaturwerkes nur dann zu erreichen sei, wenn man in der Beurteilung von der Persönlichkeit und dem Leben des Verfassers ausgehe. Da schien es aber, als ob der leichte Ton, den er wohl anschlägt, gar nicht zu dem Manne stimme, es war eher eine schwerflüssige Art, die man an ihm wahrnahm. Es schien, als hätten nicht sowohl die Musen, sondern vielmehr die Genien ernster Gedanken an seiner Wiege gestanden. Persönlichkeit und Leben waren das einzige Zeugnis einer Gewissenhaftigkeit, eines Ernstes, der das Kleine und das Große zusammen in die Gegenwart Gottes stellte, der von dem Blick der Ewigkeit aus die Dinge maß und ordnete. Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne, und er nähme Schaden an seiner Seele! Die Lehre des Meisters lebte er aus innerster Überzeugung, kein besseres Wort könnte seinem Leben und Werk vorangestellt werden. In der Treue gegen sich selbst, gegen das innere Geheiß bewahrte er seine Seele in getroster Erwartung, wird doch von uns nicht mehr verlangt, denn daß wir treu erfunden werden. Wollte er aber sich selbst getreu sein, so sah er sich vor eine große Entscheidung gestellt. Der Geist stritt wider das Fleisch und das Fleisch wider den Geist, ein zwei-

faches Ich, ein zweifacher Wille; ein doppeltes Leben. Keine Selbstbehauptung ohne Selbstverleugnung, kein Gewinn ohne Verzicht. Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. Das ganze Leben mit der Summe seines Wertes und seiner Hoheit ist auf den Verzicht angelegt, auf die Dahingabe des engen an das weite Leben, des Eigenwillens an den göttlichen Weltwillen. Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur. Unverständlich schien dem Schriftgelehrten die Rede, daß er von neuem geboren werden müsse; von schwerem Sinne ist das „Stirb und Werde!" Durch die große Liebe geschieht die Zeugung und die Neugeburt, unter den Wehen der Sehnsucht vollzieht sich das Werden. Wer liebt, der ist aus Gott geboren und kennet Gott, wer nicht liebt, der kennet Gott nicht. Gott ist die Liebe, die Liebe das neue Gebot.

Wer den Philosophen aus der Nähe kannte und Zeuge seines Lebens war, verlangte von ihm kein weiteres Bekenntnis; für ihn fielen die Anklagen seiner Feinde dahin. An Michael Ainsworth, der in dem Haushalt Shaftesburys aufwuchs, der das Leben seines Gönners vom Morgen bis zum Abend sah, und den Shaftesbury aus seinen Mitteln und unter seiner Anleitung zum geistlichen Berufe bilden ließ, schreibt der Philosoph: „Die vollkommene Kenntnis, die Sie von mir besitzen und von der Richtung aller meiner Studien und meines ganzen Lebens auf die Förderung der Sittlichkeit und Religion und die allgemeine Wohlfahrt, mag Ihnen vielleicht in einer Art als Beispiel dienen. Zum mindesten mögen Sie darnach wissen, was von den Schmähungen und Verleumdungen zu halten sei, die man gegen Männer richtet, in deren Schreibart man eine liberale Mäßigung findet und deren Religion man als heterodox und heretisch brandmarkt." Seinen Gegnern konnte er mit dem Wort der Schrift erwidern, daß der Baum an seiner Frucht erkannt werde, und dies nicht nur zu seiner eignen Verteidigung; damit wird sein Standpunkt überhaupt auf die kürzeste Formel gebracht. Shaftesbury erinnert an den alten Gegensatz des Nominalismus und des Realismus. Der ganze Kampf seiner Philosophie war gegen die Anschauung gerichtet, daß die Ideale nichts in sich selber seien, daß sie keine Weltrealität besäßen und nur als „Namen" zu gelten hätten, als leere Begriffe, die das Bedürfnis des Denkens erfand. Der Idealismus seiner Philosophie setzt diesen Realismus voraus und führt notwendig zu den Realien des Lebens, zu Tat und Handlung, und der Philosoph spricht darum von dem „Realismus" seiner Ethik und Theologie. Es sind nicht verklingende Worte menschlicher Erfindung, die das Leben gestaltend bewegen, von realen Mächten, in denen der Fromme mit Ehrfurcht das

göttliche Walten erkennt, wird das Dasein getragen und gebildet. Die echte Theologie kann darum nichts anderes sein als ein Versuch, dieses Walten zu erfassen, und sie wird ihre Echtheit dadurch erweisen, daß sie nicht in Spekulationen endet, sondern vielmehr das Weltreale, den göttlichen Willen unter den Menschen in gesteigerte Wirksamkeit erhöht. Ist die Überwindung der „Mönchsphilosophie“ mit ihren „dunkeln Grübeleien“ ihr nächster geschichtlicher Beruf, so wird sie sich weiterhin von der fruchtlosen Gefühlsmystik und der dürren Verstandestheologie in gleicher Ferne halten; denn ihr eigentümliches Ziel ist die Tat des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, die Errichtung eines neuen Lebens, in dem der Persönlichkeitsgedanke und die Gemeinschaftsidee in gleicher Stärke sich verbinden zur Verwirklichung des Reiches Gottes als eines Reiches der Freiheit und der Liebe. Shaftesbury vertritt diese Gedanken in seinen Werken, er wirbt für sie in seinen Briefen, er verwirklicht sie in seinem Leben. Den Wappenspruch seiner Familie: „Liebe—Diene“ nennt er als den Wahlspruch seines Lebens. Konnte er von sich sagen, daß er sein Leben frühzeitig verzehrt habe in dem Kampfe um das Ideal, für das Kommen des Reiches Gottes, wie er es verstand, so stellte er auch das Vermögen seiner Familie mit einer Selbstlosigkeit in den Dienst der Liebe und der Freiheit, daß er in eigene Sorge geriet. Er spricht es aus, daß er sich nur als Verwalter seiner menschlichen Kräfte und seiner irdischen Habe fühle, für die er einem Höheren Verantwortung schulde.

Es sollte scheinen, als ob die geläuterte evangelische Frömmigkeit keinen Anlaß haben könnte, mit dem Philosophen ins Gericht zu gehen, wenn er auch schwerlich von der Orthodoxie Verzeihung erhoffen kann. Der Historiker erinnert sich der Zeit, ihrer Not und ihrer Aufgabe. Die neue Welt der Wissenschaft, in der man Gott nicht zu finden vermochte, harrte des religiösen Erlebnisses. Shaftesbury sah das Gemüt darben zwischen einem religionsfeindlichen Materialismus und einem geistfremden orthodoxen Kirchenchristentum, und so unternahm er es, die Religion aufs neue zu erwecken als eine Lebensmacht, die zugleich mit dem Ernst und der tiefen Innerlichkeit des Christentums die geistige Weite enthielt, in der für die fortschreitenden Erkenntnisse von Welt und Leben, für das fortschreitende Erlebnis Gottes Raum war. Von einem fortschreitenden Erleben Gottes wird man freilich nur dort reden können, wo man den Begriff der werdenden Welt und der schöpferischen Persönlichkeit gefaßt hat. Wir sind gewohnt, die Philosophie dieser Voraussetzung[1]) als Transzendentalphilosophie zu bezeichnen, und wir können darum auch füglich von

1) Vgl. o. S. 125 f.

einer Transzendentaltheologie reden, ist es doch die Lehre jener Philosophie, daß im Innersten der Menschennatur der Weg sich auftut zu dem unsichtbaren Reich des Geistes, und daß durch schöpferische Bewegung ihrer Tiefe die Gestalten sich erheben, Gestalten der Erkenntnis, der Sittlichkeit und Schönheit, Gestalten der Sehnsucht, des zukünftigen Wesens. Gott, das in sich verbundene ewige Leben, teilt sich in der Selbstbewegung der Natur mit zu ihrer Erhöhung in die Klarheit und Schönheit seines Wesens. Shaftesbury sah sich vor die Wahl gestellt zwischen der Natur und Javeh, zwischen dem *Deus ex anima* und dem *Deux ex machina.* Er vermochte die Religion des Christentums, wie er sie in der Schrift niedergelegt fand und wie er sie um sich in Übung sah, nicht als eine einheitliche Erscheinung anzuerkennen. Die Lehre Christi, die ihm in hehrer Einfachheit auf letzte Fragen seiner Philosophie Antwort gab und in die er sein Leben gründete, unterschied sich ihm von der christlichen Lehre. Ein Denker, der mit den Zuständen des ausgehenden Altertums so vollkommen vertraut war wie Shaftesbury, der die Philosophien und religiösen Kulte kannte, in denen das Denken und Suchen der Mittelmeervölker sich mannigfach verband und innerlich durchdrang, konnte sich der Einsicht unmöglich verschließen, daß das System des christlichen Glaubens und der Kult der Kirche, ihre Feiern und Feste, keine reine Entfaltung der Lehre Christi und des ersten Gemeinschaftslebens darstellten. Er sah die alten Spekulationen mit religiöser Weihe wiederkehren, die fremden Bräuche in neuem Gewande sich behaupten. Ein Grund des Unmuts war ihm mit dieser Einsicht noch keineswegs gegeben, insofern er als Religionsforscher die Gestalt der Kirche und ihre Lehre als ein geschichtlich Gewordenes betrachtete, wohl aber mußte es seinen Unwillen erregen, daß menschliche Gedanken und Einrichtungen mit göttlicher Autorität auftraten, und daß ein düsterer Fanatismus das Heil der Seele an die Unterwerfung band. Die Lehre Christi war verdunkelt, das gottinnige Wesen der reinen Innerlichkeit, das in einem Leben der Liebe sich entfalten sollte, war zu einer Gestalt der Sinne und des Verstandes geworden, zu einer Macht, die Streit und Haß erzeugte unter den Menschen.

Shaftesbury konnte sich wohl als Nachfolger Christi fühlen, wenn ihn auch die Diener der Kirche Christi mit der Verdammnis bedrohten, weil er sich nicht beugte vor der aufgerichteten Autorität. Der wahrhafte innere Gottesdienst, der das Leben zur Wahrhaftigkeit läutert, galt ihm mehr als aller äußerliche Gottesdienst, der leicht zu einer trügerischen Gerechtigkeit des Scheines führt, zu einer Sättigung durch das Äußerliche, so daß die Seele aufhört zu hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit des

Wesenhaften, der höhern Wirklichkeit, des kommenden Reiches. Shaftesbury vernahm, daß den nach dieser Gerechtigkeit Verlangenden die Seligkeit verheißen war, und er las weiter, daß das Reich Gottes nicht mit äußerlichen Geberden komme, daß man nicht sagen könne, siehe, hier oder da ist es, daß es vielmehr in dem inwendigen Menschen sich erbaue; denn Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Das war kein anderer Gott als der seines eigenen Erlebnisses. Den nachexilischen Propheten hatte er sich bereits in dieser Größe offenbart als der Allumfassende, und der größte Apostel des Christentums verkündet den Gottsuchern unter den Heiden, er bringe ihnen Botschaft von dem einen Gotte, der über allen Göttern sei, dieser Gott wohne nicht in Tempeln von Menschenhänden, auch bedürfe er nicht des Dienstes der Menschen, es sei dies der Ungenannte, Unbekannte, dessen Gegenwart sie alle fühlten und den sie unwissend verehrten; denn in ihm, leben, weben und sind wir. Aus ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.[1]) Diese große Anschauung war das Ziel des religiösen Gedankens, das in langem Aufstiege erreicht wurde. Es kannte aber die Schrift auch noch einen andern Gott, der gleich den Göttern der Heiden zuweilen leibhaftig unter die Menschen trat, der mit seinen Nebenbuhlern im Streit lag und nicht nur des Dienstes der Menschen bedürftig schien, sondern mit Eifersucht und Jähzorn darüber wachte, daß man ihm die geforderten Ehren erwies. Fand Shaftesbury, daß die heidnischen Philosophien die Lehre Christi verwirrt und verdunkelt hätten, so schien es ihm ein noch größeres Verhängnis, daß die christliche Lehre nicht an der geläuterten Gottesvorstellung festhielt, daß sie vielmehr zugleich für den jüdischen Nationalgott religiöse Verehrung verlangte, dessen Bild in keiner Weise zu vereinen war mit dem Begriff des allwebenden, allgenugsamen Gottes. Durch die Vorstellung und gläubige Verehrung eines Gottes, der sich in Willkür erging, indem er die Ordnung der Natur durch Wunder und das Gesetz der Sittlichkeit durch eine Gesinnung und durch Taten verletzte, die wir verabscheuen, wo sie in Menschen erscheinen, mußte nach Shaftesburys Überzeugung Sittlichkeit und Frömmigkeit zugleich den schwersten Schaden leiden.[2])

Shaftesbury mochte die Bücher des Alten Testamentes schätzen als Urkunden für die Geschichte der religiösen Kultur, es erschien ihm jedoch als folgenschwerer Fehler, daß die hier vorgefundene Weltvorstellung zusammen mit den sittlichen und religiösen Begriffen verschiedener Kulturstufen als eine Einheit göttlicher Offenbarung durch das

1) Vgl. Apostelgesch. 17, 28; Röm. 11, 36. 2) Vgl. o. S. 410ff.

Christentum aufgenommen und als die absolute Wahrheits- und Willensbekundung des einen Gottes mit zwingender und bedrohender Autorität vor die Gläubigen gestellt ward. Er hatte erkannt, daß jede positive Religion als geographisch und kulturell bedingtes Gebilde anzusehen sei, und gerade durch die jüdische Religion sah er diesen Satz auf das klarste erwiesen. War sie wirklich dazu bestimmt, die Weltreligion aus sich zu entfalten, dann mußte alles das zurückgelassen werden, was sie an zeitlich und örtlich Bedingtem in sich trug, und auch alles das mußte zurücktreten, was ihr durch das besondere Temperament des einen Volkes anhaftete. Shaftesbury erinnert an die eigene Düsterkeit und fanatische Unduldsamkeit, die durch das Judentum auf die christliche Religion überging. Welche Unterschiede in dem Bilde einer Religion durch das individuelle Temperament entstehen, wird nach einer Bemerkung des Philosophen einleuchtend durch die bekannte Beobachtung, daß die christlichen Theologen häufig je nach Veranlagung und Stimmung entweder das Gesetz, Sünde, Zorn Gottes und Buße oder das Evangelium der Gnade und Liebe zum Hauptinhalt ihrer Predigt machen. An früherer Stelle wurde davon gehandelt, daß das religiöse Erlebnis seinen besonderen Inhalt empfange durch die Erfahrung aus der gesellschaftlichen und politischen Umwelt, und daß es sich insbesondere bei dem früheren Menschen mit Deutlichkeit zeige, wie der religiöse Prozeß lediglich eine Steigerung des Vorgefundenen in das Maßlose und Absolute bedeutet.[1]) Es ließe sich auch von der Steigerung eines Besonderen der begrenzten Erfahrung in ein Überweltlich-Typisches reden. Nun stand aber das Leben der früheren Völker, jedenfalls der des Orients, durchaus unter dem Zeichen absolutistischer Willkür. Das Individuum, das für sich selbst die Verantwortung trägt, das sein eigenes Heil auswirkt unabhängig von der Gemeinschaft, die freie Persönlichkeit mit ihrem Recht und ihrer Pflicht war noch nicht erschienen. Der König, der die Macht besaß über Leben und Tod, die Sklaverei mit der Willkür von Härte und Gunst, Zorn und Barmherzigkeit, Lohn und Strafe, die Schuldhaft mit den Arten ihrer Lösung und die Möglichkeit einer stellvertretenden Sühne für begangene Missetat gehörten zu der selbstverständlichen Einrichtung des Lebens und so zu dem festen Bestand der Vorstellungen und Gefühle. Von Menschen, die in diesem Erfahrungskreise eingeschlossen waren, konnte nicht erwartet werden, daß sie das rein Menschliche in seiner Beziehung zu dem Ewigen erlebten, ihr religiöses Erleben war nach Form und Inhalt notwendig an das gebunden, was das wirkliche Leben ihnen bot an Tat-

---

1) Vgl. o. S. 447ff.

sachen und Möglichkeiten. Shaftesbury mochte es geradezu als eine Ungeheuerlichkeit empfinden, daß man Menschen, die in einer von Grund aus verschiedenen Welt des Lebens und der Begriffe atmeten, ein religiöses Erlebnis zumutete, das auf Voraussetzungen beruhte, die ihnen notwendig fremd und unfaßlich sein mußten; religiöse Vorstellungen und gottesdienstliche Formen, die für die Menschen jener früheren Zeit höchste Realität besaßen, mußten innerhalb einer anderen Erfahrungswelt in zauberhafte Formeln sich verwandeln. In diesem Zusammenhang wird es aufs neue verständlich, wie mit dem Zusammenbruch des jüdischen Staates und seinen altgewohnten Lebensformen, mit der ungeheuren Erweiterung des Horizontes in der Zeit des Exils und der Selbstbesinnung in der Fremde, wo der einzelne sich ganz allein, allein mit seinem Gotte fühlte, eine völlig neue Welt des Geistes in die Erscheinung treten konnte, ein anderer Gott, eine andere Religion; Israel vollbrachte das Große seines Berufs. Lehnte Shaftesbury den Judaismus[1]) in der christlichen Religion mit harten Worten ab, so sprach er damit lediglich die Überzeugung aus, daß die durch die Propheten und die Lehre Jesu erreichte Höhe nicht wieder hätte verlassen werden müssen. Die große Aufgabe war ohne Frage die, daß man stets weiter schritt zu einem immer vollkommeneren Erleben Gottes.

Wurde gesagt, daß das besondere Erlebnis Gottes das besondere Leben des Menschen zur Voraussetzung habe, so ist hierbei nicht allein an die allgemeine Lebensverfassung zu denken, sondern vor allem an den Bestand der sittlichen Begriffe, wie sie durch das Leben sich bildeten. Das religiöse Bewußtsein gründet sich auf das sittliche Bewußtsein, und eben darum war das Bemühen Shaftesburys darauf gerichtet, dieses zu befestigen. Wollte er aber sein Ziel erreichen, dann war er gezwungen, unwürdige oder gar unsittliche Gottesvorstellungen und religiöse Begriffe zu bekämpfen, die in ihrer Rückwirkung das sittliche Bewußtsein notwendig verwirren mußten, von einer positiven religiösen Aussage dagegen sieht der Philosoph seiner Überzeugung entsprechend zunächst völlig ab. Mit Heftigkeit wendet er sich gegen die Lehre, daß in der menschlichen Natur der Grund eines Guten nicht gefunden werden könnte, daß hier nur das Böse wurzle. Wäre dem so, dann schwankten Sittlichkeit und Religion in ungewisser Willkür. Wie sollte man auch zu einem

1) Man hat wohl schon von dem „Antisemitismus" Shaftesburys gesprochen und mochte dabei an andere bekannte Beispiele aus der Welt der Renaissance und des Humanismus erinnern. Es versteht sich von selbst, daß der Philosoph mit einer Agitation, die die positive Leistung des Judentums für die moderne Kultur völlig verkennt, nichts zu schaffen hat.

würdigen Begriff von Gott gelangen können, ohne daß man zuvor das Gute als ein festgegründetes Gesetz des Lebens erkannt hatte! Und nur der Mensch, sagt Shaftesbury, wird fortschreiten in der Erkenntnis Gottes, der sich bemüht, die Eigenschaften, die Gott notwendig beizulegen sind, in sich selber zu bilden, der sich erlebend bewußt wird, was Güte, Liebe und Heiligkeit bedeuten. Selbst Gott vermag sich nicht außerhalb des in ihm begründeten Gesetzes zu stellen. Er hat nur ein Mal befohlen. Und so richtet die Ethik über die Theologie, während sie gleichwohl nicht das Letzte ist; denn es liegt in dem Wesen der Sittlichkeit, daß sie in stets sich erweiternden Zusammenhängen von Welt und Leben ihr Ziel sucht, daß sie in der Religion sich vollende.

Die Höhen der Sittlichkeit und Religion waren nach antiker Anschauung nur den wenigen erreichbar, die in der Freiheit des Lebens sich zu bilden vermochten, die andern, auf denen die Last des Tages lag, lebten in der Dumpfheit überkommener Begriffe. Nicht durch sittlichen Ernst und religiöse Inbrunst vollzog sich die Erhebung, sondern durch Wissen und Bildung. Kann von einem Gegensatz des Glaubens und Wissens gesprochen werden, insofern die „Wissenden“ dem Glauben des Volkes entwuchsen, so hatte doch der Gegensatz nichts von der Schärfe späterer Zeiten.[1]) Lächelnd begegnete man sich an den heimischen Altären, scheint doch selbst der Olymp mit seinem Göttersitz von einem Hauch der Ironie umzogen. Ebenso wie für die Angelsachsen unserer Tage[2]) war es dem gebildeten Griechen lediglich eine Sache des gesellschaftlich politischen Anstandes, daß er die Formen der Volksreligion respektierte. — Eine düstere Zeit zieht herauf, die Heiterkeit des Lebens und des Glaubens schwindet; die Seele gerät in Not und fragt nach Wert und Wahrheit. Weisheit und Offenbarung geben Antwort; sie widersprechen sich, sie begegnen sich. Der von Osten gekommene Fanatismus behandelt das Anders-Denken als Sünde und Verbrechen; der Konflikt erhält tragische Schärfe, indem die Staatskirche, der das Schwert der Obrigkeit dient, die Wahrheit festsetzt und die Unterwerfung fordert. Schüchtern erhebt sich das Denken und wagt die Hypothese einer „zwiefachen Wahrheit“, indem es zunächst aus Furcht der Gefahr sich selbst mit der Unvollkommenheit belastet. Die Vorstellung der werdenden Welt wird wirksamer und er-

---

1) Shaftesbury erinnert daran, wie die alten Philosophen die religiösen Dinge κατ᾽ οἰκονομίαν behandelten. Vgl. seinen Brief an Pierre Coste vom 1. Oktober 1706, Rand S. 355.

2) Nur freilich ist es nicht die Miene des Lächelns, mit der die gebildeten Angelsachsen in Gottesdiensten sich begegnen. Der gute Ton verlangt hier noch mehr.

zeugt den Begriff des werdenden Gottes, der ewigen Offenbarung. Durch das Erlebnis des Ewig-Werdenden wird der Geist freier, kühner, er nimmt für seine Erkenntnisse die höhere Wahrheit in Anspruch und erklärt die geschehene Offenbarung als Symbol, als Allegorie, als verhüllte Wahrheit, verhüllt für die Augen der Menge, die ihren Anblick noch nicht zu ertragen vermag. Die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts taucht auf, einer allmählichen Hinführung von dem „Bild" zu seinem „Sinn". Gott ist der große Erzieher, und die Denkenden der Frommen fühlen sich als Mitwisser und Träger seines Willens, als die wahren Verwalter des göttlichen Geheimnisses. Shaftesbury schreibt an seinen theologischen Zögling Ainsworth: „Seien Sie darauf bedacht, daß Sie die andern nicht beunruhigen, und lassen Sie sich nicht bewegen, Ihre Gesinnungen zu entdecken und edle, hehre Wahrheiten an solche zu verraten, die weder diese Wahrheiten noch auch diejenigen, die sie in dem Besitz derselben vermuten, zu ertragen vermögen." Eine esoterische und eine exoterische Lehre und Frömmigkeit stehen gegeneinander. Es ist dies Zeichen das Rätsel in dem Bilde unserer Besten. Vereinsamt hüten sie das Letzte ihres Denkens als Geheimnis.[1]) Wir fragen nach dem Grunde; denn wir mögen nicht an Feigheit oder Unaufrichtigkeit glauben. Eine Stelle in Shaftesburys Selbstgesprächen mag als Erklärung dienen. Der Philosoph spricht hier von dem unverständigen Bestreben, die religiösen Begriffe der gewöhnlichen Leute zu berichtigen, das von der Unkenntnis der προλήψεις, der von selbst entstandenen Vorbegriffe des Volkes, herrühre. Es werden stets die Niederungen des Lebens verbleiben mit der Dumpfheit seines Ganges, mit den Vorstellungen und Gefühlen, die in ihnen sich erzeugen und verbinden, und Shaftesbury ermahnt deshalb den angehenden Geistlichen, daß er mit aller Pietät und Vorsicht das besondere religiöse Bedürfnis des hier lebenden Volkes bedenke. Meist geschah es im Überschwang jugendlicher Begeisterung, wenn unsere Dichter und Philosophen das Reich des Geistes im Anbruch wähnten oder wenn sie in ferne dämmernder Zukunft das Menschengeschlecht nach langem Aufstieg allzumal eingehen sahen zu der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit; die reifere Besinnung führte sie zu der Erkenntnis Shaftesburys, daß die „Vorbegriffe" eine hartnäckig beharrende Macht darstellten, der jedes Streben auf religiöse Erneuerung Rechnung tragen müsse, wollte man nicht das Heil in Unheil verkehren.

Aus dieser Einsicht erklärt es sich, daß Shaftesbury zu den Verteidi-

---

1) Man beachte Text und A. o. S. 361 ff. und erinnere sich zugleich an das Geheimnis des einsamen Lessing, um dessen Enträtselung die Freunde sich mühten nach dem Tode des Dichters.

gern der Staatskirche zu zählen ist. Es denkt dabei nicht an eine Kirche, die den Zwecken des Staates dienstbar wird — alles Gute, das sie sonst stiften mochte, schien dem Philosophen durch eine solche Unterordnung in Frage gestellt —, von der staatlich geleiteten Volkskirche erwartete er vielmehr nichts anderes, als daß sie gleich unbeirrt durch die Forderungen eines rückständigen Fanatismus und einer sich überstürzenden Neuerungssucht in weiser Rücksicht auf die vorhandenen Bedürfnisse dem religiösen Leben eines Volkes feste Gestalt gebe. Die Kirche galt ihm nicht als Wahrzeichen der vorgeschrittenen Erkenntnis, sondern als Symbol des gemeinsamen Fühlens. Es schien ihm aber, daß der an wirklicher Einsicht Fortgeschrittene die Bedeutung des religiösen Zusammenhaltes erkannt haben müßte für die innere Einheit eines Volkes, die als die Voraussetzung einer jeden großen Kultur zu gelten hat, und daß gerade er darum am wenigsten eine Neigung zeigen dürfte, an dem Gebäude der Kirche unbedacht zu rütteln. Wenn irgendwo, so wird sich gerade der Volkskirche gegenüber das Maß der Einsicht durch das Maß der Rücksicht bewähren. Es versteht sich von selbst, daß Shaftesbury nicht an einen Zwang der Gewissen dachte; wie die Befugnisse des Staates sich nicht über die äußere Ordnung hinaus erstrecken sollten, so bezogen sich die Zugeständnisse, die der Philosoph von der gebildeten Minderheit forderte, lediglich auf das „exoterische" Verhalten.[1]) Mag sich immerhin in dieser Auffassung der eben damals aufkommende englische Konservativismus ankündigen, so haben wir doch zugleich die Gewißheit, daß der Philosoph nach seinem ganzen sittlichen Wesen sich abschied von einer Lebenshaltung, die uns Deutschen ob ihrer inneren Spaltung stets als unwahrhaftig gegolten hat.

Das Verständnis für die Bedeutung der „Vorbegriffe", das zusammen mit den Erfahrungen der Revolutionsepoche Shaftesburys Verhalten zur Staatskirche bestimmt, bildet jedoch nur den einen Erklärungsgrund für die eigentümliche Erscheinung in der Geschichte unseres Geisteslebens, daß bedeutende Männer ihre letzten Gedanken über Seele, Welt und Gott der Öffentlichkeit vorenthielten, oder daß sie eine Sprache wählten, die den letzten Sinn zugleich erschloß und verbarg. „Es mag", bemerkt der Philosoph, „sowohl jetzt als in Zukunft für weise Männer notwendig sein, in Parabeln und mit Doppelsinn zu reden, damit der Gegner hingehalten werde, und nur die, welche Ohren haben zu hören, hören." Solche Vorsicht war aber nicht nur in den Ländern der Inquisition geboten, wurden

---

1) Man beachte außer den Stellen der Werke und den Briefen an Ainsworth Shaftesburys Vorrede zu Whichcotes Predigten.

doch auch in England noch zur Zeit Shaftesburys anstößig befundene Äußerungen in Dingen der Religion mit Tod und Kerker bestraft.[1])

Unterschieden sich auch die Verhältnisse in Deutschland in dieser Hinsicht kaum von dem Zustand in den übrigen Ländern Westeuropas, so wird doch der Gegensatz einer esoterischen und einer exoterischen Lehre und Geisteshaltung hier seltener angetroffen, einmal weil der Gegensatz von Bildung und Unbildung infolge des Wirkens der Popularphilosophie nicht in der Schärfe vorhanden war wie anderwärts, weiterhin machte sich aber auch der eigentümliche deutsche Charakter geltend, der in seinem Grunddrange auf Wahrhaftigkeit nur schwer in Kompromisse sich einläßt und dem die von allen Rücksichten freie wissenschaftliche und philosophische Objektivität zu einer Art des Gottesdienstes geworden ist. Unter den Deutschen haben sich denn auch die Wissenden und die Freunde gefunden, von denen Shaftesbury sagt, daß ihnen seine wahre Meinung nicht verborgen bleiben könne.

Der Philosoph Berkeley verfemte die Lehre Shaftesburys und rief die englischen Machthaber gegen sie auf.[2]) Er nannte es eine Ungeheuerlichkeit, daß Shaftesbury dem Jenseits seine Bedeutung nehmen wolle, und sein Unmut war um so stärker, weil diese Philosophie unter einem Teile der Gebildeten Anklang gefunden hatte. Religion und Sittlichkeit schienen ihm gänzlich verloren ohne die Erwartung himmlischen Lohnes und die Furcht vor höllischer Qual. — Was dem Engländer als ein „horribles Ding“ erschien, ward unter uns Deutschen zu einer Kulturmacht, aus der die besondere Gestalt unseres Lebens und Denkens, unsere eigentümliche Sittlichkeit und Frömmigkeit hervorging.

Wenn im Christentum das Unendliche in ein Jenseitiges sich verwandelte, so kann dies aus der herrschenden Zeitstimmung verstanden werden. Diese Welt lag so völlig im Argen, daß die Frömmigkeit in ihr keinen Raum fand für das Göttliche, daß die Sehnsucht über sie hinausbegehrte. Das tägliche Gebet war: Dein Reich komme! In sinnlichen Gedanken hoffte man auf ein himmlisches Jerusalem und bedachte nicht das Wort des Meisters: Siehe, es ist inwendig in euch! Jesus klagte über

---

1) Im Jahre 1697 wurde ein Mann namens Aikenhead in Edinburg aus Gründen der Religion hingerichtet (State Trials Bd. XIII, S. 918), und der rechtschaffene Woolston endete im Kerker wegen einer Schrift über die Wunder Christi (Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. Bd. I, S. 446). Bekanntlich wurde ja auch in Preußen der Schutz der Religion und der Kampf gegen die Aufklärung als eine der vornehmsten Obliegenheiten der Polizei angesehen.

2) George Berkeley (1685–1753), vgl. „Minute Philosopher“ Dialogue III u. „A Discourse addressed to magistrates and men in authority.“

die fleischlichen Gedanken seiner Jünger, die den geistigen Sinn des Gottesreiches nicht zu fassen vermochten, und auch in ihm selbst vollzog sich ein Kampf zwischen Fleisch und Geist, bis in der Todesstunde der Wille des Vaters in ihm eins und alles ward. Die Geistesreligion, die in der großen Prophetie von ferne sich ankündigt, ist nicht ein Ereignis, sondern eine ewige Aufgabe gleich allen Idealen.

Erklärt sich die Verwandlung des Ewigen in ein Jenseitiges durch die herrschende Zeitstimmung, so wird die sinnliche Vorstellung dieses jenseitigen Reiches und seiner Beziehung zu der irdischen Welt völlig durch das herrschende Weltbild bestimmt. In dem Mittelpunkte der Schöpfung ruhte die meerumflossene Erde, sie trug das kristallene Gewölbe des Himmels, an dem die Lichter des Tages und der Nacht zu Nutz der Menschen ihre Bahn gingen. Dort oben war die ewige Stadt, die Wohnung Gottes. Auf einer Leiter, die am Firmamente lehnte, sah der schlafende Erzvater die Engel Gottes auf und niedersteigen, die Cherubim und Seraphim standen an den Stufen des Throns des Winkes gewärtig, beschwingte Boten, feurige Rosse führten den Propheten empor, der Himmel tut sich auf über dem Täufer am Jordan, und das Wort Gottes erschallt aus der Höhe, er öffnet sich über dem störrigen Saulus, und sein Ohr vernimmt die Stimme des Meisters, glänzenden Gewandes steigen Moses und Elias hernieder auf einen Hügel, von einem Hügel entschwebt der Heiland zur Höhe, auf den Wolken des Himmels kommt der Weltgott zum Gericht. — Und nun die große Verwandlung! Die Erde ein flüchtiger Stern in dem unermeßlichen Dunkel. — Ein zerbrochener Himmel, eine entgötterte Welt. — Und doch:

> „Leisem Atem, Ahnung gleich,
> Weilt in allen Weiten Gott,
> Wartend, daß der Mensch ihn wecke."

Eine neue Frömmigkeit! War die alte in den Vorstellungen einer versunkenen Welt befangene Frömmigkeit überhaupt noch möglich als ein Erlebnis der Wahrhaftigkeit für die Bewohner dieser andern Erde? Oder sollte etwa die Wahrhaftigkeit der Religion gar nicht wesentlich zugehören? Und doch war es „der Gott der Wahrheit", dessen Thron seinen Halt verloren hatte! War es überhaupt mit der „Wahrheit" zu Ende? — Gab es aber kein in sich selbst befestigtes Wesen, wo blieben dann Sittlichkeit und Religion? Hatte die Menschenbildung dann noch Grund und Ziel? Hatte das ganze Dasein dann überhaupt noch irgendwelchen Zweck? Shaftesburys Philosophie ist gänzlich aus diesen Überlegungen erwachsen. Sie stellt die Antwort dar auf eine allumfassende Daseinsfrage, die für den Philosophen zu einer persönlichen Gewissensfrage geworden war.

Gott, der Welthalt, mußte wiedergefunden werden. Schien die Weite leer und dunkel, so schlummerte er vielleicht in der Seele, „wartend, daß der Mensch ihn wecke". Trat der Philosoph an das Meer, stieg er auf die Berge, oder blickte er zu den nächtlichen Gestirnen empor, so mochte er wohl fühlen, wie in dem Schauer der Erhabenheit Gott an ihm vorüberging, klarer jedoch empfand er seine reale Gegenwart, als er innerlich gewandten Blicks das Gesetz seiner Brust in seiner ganzen Erhabenheit erlebte. Hier war kein Ohngefähr; Fühlen und Denken, Tat und Glück waren in sich selbst verbunden durch eine geltende Ordnung. In diesem Erlebnis erhob sich der schlummernde Gott in seiner ganzen Majestät als das umfassende Gesetz, als der Allwaltende, als die Wahrheit. Eine neue, untrügliche Offenbarung, und doch der alte Gott, der Herzenskündiger, der Richter der verborgenen Fehle. Das alte Wort der Schrift „Euere Untugenden scheiden euch und euren Gott voneinander" erleuchtete sich dem suchenden Philosophen mit einem Male in einer besonderen Bedeutung. War es sein Vornehmen, die Menschen zu Gott zurückzuführen, zu dem Erlebnis einer begründenden Weltrealität, so mußte er sie dahin bringen, daß sie zunächst die Tugend, das Sittengesetz als wirksame, geltende Realität erlebten. Jedenfalls war es nicht eine bestimmte religiöse Metaphysik und das Denken über sie, wodurch man Gott verlor und fand, sondern einzig die Tugend, das Taugen, das Tun. Und so ist die Tugendlehre nur der Weg, die Religion ist das Ziel.[1]) Shaftesbury selbst spricht es aus, daß er nicht sowohl als Moralphilosoph, sondern vielmehr als Theologe angesehen werden möge.

Religion und Sittlichkeit waren aber nicht nur außer Gefahr dadurch, daß die Wissenschaft die Metaphysik der alten Theologie als ein Gedicht erwiesen hatte. Nun erst, nachdem den Sinnen die über- und unterirdische Welt genommen war und damit die selbstsüchtige Berechnung hinfiel, mit der man die Tugend üben und Gott dienen mochte, konnte das der Sittlichkeit und der Religion gemeinsame Grundprinzip, die selbstlose Hingabe, zu voller Entfaltung gelangen, nun erst war eine Sittlichkeit möglich geworden, die in der Geistesreligion ihre Erfüllung fand.

Shaftesbury dachte nicht daran, vor das Volk zu treten und ihm zu sagen, daß es mit Himmel und Hölle nichts sei. Er war sich der Bedeutung der „Vorbegriffe" und des Amtes, das Furcht und Hoffnung für die lange währende Kindheit üben, zu stark bewußt. Das erste sollte ja eben nicht die Erörterung irgendeines Metaphysischen sein, sondern die feste Gründung in der Sittlichkeit. Man möge, sagt Shaftesbury, vor jenen, für die das innere Gesetz noch nicht lebendig geworden sei, immerhin das

1) Vgl. Moral. Part. II, Sect. 3.

schreckende und lockende Jenseits stehen lassen, wer jedoch durch das sittliche Erlebnis hindurchgegangen sei, müsse es als seine Pflicht erachten, die andern, so viele ihrer dessen fähig sind, auf jenen bessern Weg hinzuführen, wo die innern an Stelle der äußern Antriebe das Vollbringen schaffen. Die Orthodoxie erhob sich gegen den Philosophen und klagte ihn an, daß er Religion und Sittlichkeit in frevelhaftem Leichtsinn untergrabe. Shaftesbury blieb gelassen. Es war ein samaritisch Weib, zu dem Jesus das große Wort sprach von der Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Er zögerte nicht darum, daß die in „Vorbegriffen" befangene Frau den vollen Sinn nicht begriff, oder weil ihr mit dem Glauben an Jerusalem und Garizim der alte Lebenshalt genommen werden mochte. Alles echte Leben ist ein Wagen. War das Leben nicht der Güter höchstes, dann ist es noch weniger dessen ruhiger, ungefährdeter Ablauf. Mochte der Philosoph ohne Bedenken die Anwendung der Ironie empfehlen, um den Trug zu Fall zu bringen zusammen mit dem Alten, das sich über die Dauer seines Rechtes hinaus im Widerspruch mit dem Leben zu behaupten suchte, so konnte er sich um so besseren Gewissens gedrungen fühlen, eine Vorstellung außer Geltung zu bringen, durch die dem ganzen Leben mit allen seinen Inhalten das Eigenrecht, die Selbständigkeit des Wesens genommen ward und die Wahrhaftigkeit auf das schwerste Not litt. Jedenfalls erachtete er es als die unweigerliche Pflicht der denkenden Freunde der Religion, die Frömmigkeit in dieser andern Welt allen Ernstes und mit allen Mitteln aufs neue zu begründen. Es ging nicht an, daß man lediglich aus Pietät überwundene Vorstellungen weiter pflegte, wo die Gefahr bestand, daß jene, die das Wesen der Religion mit einem zeitbedingten Weltbild verwechselten, zusammen mit der als haltlos erkannten Metaphysik die Religion selbst verwarfen.

Es ist nicht der Glaube an die Unsterblichkeit, dessen Opfer der Philosoph verlangt, seine Forderung geht nur dahin, daß die zukünftige Welt ausscheide als Bestimmungsgrund des sittlichen und religiösen Lebens, weil der Kern ihres Wesens durch Furcht und Hoffnung in der Entfaltung gehemmt wird. Wir mögen auch sagen, es sei um der Liebe willen, daß Shaftesbury den Horizont begrenzt. Ist uns nicht mehr der billige Trost zur Hand für die Mühseligen und Beladenen, daß im Jenseits sich ein Ausgleich finde für die Leiden und Härten dieser Zeit, dann wird unser Bemühen sich verdoppeln, hier in dieser Welt der Liebe und Gerechtigkeit eine Stätte zu bereiten. Und um wieviel inniger wird das Band der Familie sich knüpfen, um wieviel tiefer und größer wird die Freundschaft sein, wenn der Gedanke über uns steht, es möchte nur dieser eine Erdentag sein, den wir miteinander verbunden sind. Und aus eben dieser neuen

Liebe erhebt sich das Vaterland in anderer Größe und Bedeutung. War es ein Fortschritt in der reformatorischen Frömmigkeit, daß sie dem tätigen Leben sich zuwandte und in der treuen Erfüllung seiner Pflichten ihren Gegenstand fand, so fassen in dem Vaterlande alle Pflichten des Lebens sich zusammen. Im Vaterland gelangt die Liebe zu ihrer irdischen Vollendung, weil es das letzte Opfer heischen mag; Sittlichkeit und Frömmigkeit entfalten ihren Sinn, die Persönlichkeit erhebt sich auf die heroische Höhe ihrer Vollendung. Es vermag aber der weitere Ausblick uns nichts anderes zu lehren; denn der Opferwille der Liebe ist das letzte. Unter allem, das uns verbleibt, ist nach der Schrift die Liebe das Größeste. Die Liebe Gottes, schreibt Shaftesbury, ist das höchste Prinzip, die Liebe Gottes, die durch die reine Hingabe in uns lebendig wird und uns mit Gott vereint. Die wahre Magie, läßt Plotin sich vernehmen, ist die im All herrschende Liebe. Die Liebe ist das Mysterium der Welt. Das religiöse Bewußtsein von dem Zusammenhange alles Lebens in der Liebe hebt die Trennung auf, nicht mehr Ich und Du, nicht mehr Seele und Gott; es erscheint das Ziel der Einheit und Freiheit.

Auch Herakles entfloh nicht dem Tode, die Besten fallen im Kampfe, darum erfülle auch du freudigen Mutes das Schicksal! Der Trostspruch der Griechen. Heitere Resignation — freudige Ergebung in den Willen Gottes. Ein Nein und ein Ja zugleich in verschiedenen Worten. Das Rätsel des Lebens war noch immer dasselbe. Die ewig gleichen Bilder von Suchen und Finden, Hunger und Sättigung, Mangel und Barmherzigkeit, Blühen und Welken, Saat und Frucht, Geburt und Tod bewegten das Denken. Und von den Bildern ewiger Wiederkehr, die die Welt der Erscheinung bot, blickten die Weisen und Frommen in das Unsichtbar-Unendliche. Eine Anschauung des Ewigen im Vergänglichen, des Göttlichen im Natürlichen, und das Zeitliche verlor seine Schwere. Selbst der Tod verlor die düstre Geberde und erschien als ewige Jugend. „Was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? — Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht."

Der alte Germane saß sinnend am Feuer der Halle.[1]) Eine Schwalbe kam aus der Nacht, durchflatterte ängstlich den Lichtschein und verschwand in der Nacht. Ihm ward beklommen. Er erlebte sein eigenes Schicksal. Aus Nacht in Nacht. „Wir schauen das Licht, und schauend ziehen wir vorüber." Der Bote des Christentums erscheint, der Germane stellt die große Frage und erhält die Antwort der neuen Religion. Jenseits der Nacht eine andere Welt. Mit verführendem Locken zeigt sich der Ort der

1) Vgl. o. S. 298f.; 342.

Wonne, mit drohendem Schrecken der Ort der Qual. Und der König bekehrte sich mit seinem ganzen Volke.

Wiederum, nach tausend Jahren, saß der Germane und sann über dem alten Rätsel. Er mochte nicht länger mehr dem Kinde gleich durch Drohen und Versprechen sich lenken lassen. In Zweifeln schwand das Gesicht der andern Welt, und das ganze Leben verwandelte sich ihm zurück in die düster große Einfachheit der ersten Gestalt. Die Helle zwischen Nacht und Nacht. Und so stand er in dem Lichtschein und bedachte Sinn und Pflicht. Die Enge der Zeit trieb ihn zur Tat. Vielleicht war das Handeln in der Gegenwart wichtiger als das Denken über das Zukünftige? Vielleicht schuf er sich Erlösung aus aller Pein, Erlösung von der Schuld, wenn er das kurze Leben einsetzte in der erkannten Pflicht, wenn er in treuer Liebe verharrte und standhaft blieb bis ans Ende?

Parzival, der junge, ritt in die Welt, ein Kind an Einfalt, ein Mann an Kraft und Mut. Einsam auf seiner Fahrt bedachte er das Leben und die Wege der Menschen zu Gott. Zweifelnd ritt er in der Irre. Und doch verlor er sich nicht. Die große Sehnsucht trieb ihn, die „staete" führte ihn ans Ziel.

Als Ritter des Geistes zog der größte deutsche Denker aus, um die Grenzen unserer Welt zu erkunden, und er fand, daß wir nichts wissen könnten von einem andern Reiche. Und war ein Gott, ein Richter der Menschen, so konnte er nichts anderes fordern als die „standhafte Beflissenheit" auf dem Wege der Pflicht, so wie das Gewissen sie gebot.

Faust saß sinnend in der Einsamkeit und überdachte die Summe seiner Wissenschaft. Bei allem heißen Bemühen über Büchern und Papier hatte er nicht gefunden, was die Welt im Innersten zusammenhält. Ungestümes Verlangen nach der unendlichen Natur, nach den Quellen des Lebens treibt ihn hinaus. Die Schönheit reizt ihn und führt ihn den Weg der Liebe. Die Liebe war es wohl, was das Leben im Innersten zusammenhielt, die Liebe in ihrer Steigerung, ihrer Läuterung. Die unbefriedigte Sehnsucht schafft sich den weiteren Kreis, es öffnet sich die große Welt, die Welt der Tat. – Zwischen Gott und dem Teufel war er furchtlos den Weg gegangen, unbefriedigt jeden Augenblick. Die Uhr stand still, der Zeiger fiel. Was wird ihn nun erretten von dem Bösen? Aus „höherer Atmosphäre" tönt die Stimme:

„Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen."

In der Einsamkeit überdachte Shaftesbury das Leben. Die Wirklichkeit erhob sich vor ihm und stellte ihre Frage. So hatte sie schon immer gefragt, und die Menschen gaben ihr Antwort, zweifelnd, sicher. Gab es überhaupt eine sichere Antwort? Mußte nicht stets die bängliche Ungewißheit verbleiben? Wie mochte man aber leben in einer Welt schwankenden Sinnes! War sie gar ohne Sinn? – Verriet die Welt nicht selbst ihr Geheimnis, war sie die Sphinx, die mit toten Augen in das Leere schaut, dann mußte wohl die Offenbarung von außen her kommen, und mit Autorität mußte sie kommen, um die Menschen in dem einen Sinne zu verbinden. Wie aber, wenn verschiedene Stimmen von außen her kamen und die Menschen verwirrten, gegeneinander erregten? Wer konnte entscheiden, solange die Welt selbst stumm blieb? — Und dann schien es wieder, als tönte die Welt, als klänge es wie Harmonie aus den Sphären. Ist aber die Harmonie nicht das Zeichen des Sinnes, ist sie nicht das andere Wort für die Wahrheit? Und die Seele klang mit der tönenden Welt, sie schwang in der Harmonie der Sphären. Im Einklang war der Sinn, die Pflicht. Es schien, als erwachte die Sphinx, Schönheit umfloß ihre Gestalt, schwermütige Augen blickten aus dunkel grundloser Tiefe, zugleich aber spielte ein Lächeln wie Heiterkeit um ihre steinernen Züge. Mehr ward das Bild der Seele voll, stärker der Reiz der Schönheit. Es war wie Liebe und Gegenliebe. In der Liebe ward die Harmonie zur Schönheit, und die Sehnsucht hob sich in die Sphären. Mit offeneren Sinnen vernahmen die Griechen ihre Musik, fühlten sie die lieberweckende Schönheit. Ilias, ein Kampf um Schönheit und Liebe, das ganze Griechenstreben eine Odyssee um die Schönheit. War nicht alles Streben und Irren der Seele eine Odyssee, eine Fahrt um die fremde Welt, eine Heimfahrt in ihr Eigentum mit der Fülle der Fremde, eine Rückkehr nach Ithaka, wo die Beharrlichkeit der Liebe, wo die Treue ihren Lohn findet? Die Odyssee der Menschenseele ein Suchen und Finden ihrer selbst! „Selbsteinigkeit", eins mit sich selbst und eines mit Gott: der letzte Schluß griechischer Weisheit und Frömmigkeit; und die selbstlose Liebe vollbrachte das Wunder der Vereinigung. War hier ein Widerstreit mit der neuen Religion? Oder sollte wirklich das Wesentliche gesagt sein, wenn man sie die „Jenseitsreligion" nannte? Geriet sie aber dann nicht mit sich selbst in Widerspruch? Wie dem auch sei, so schloß der Philosoph, ich gehe meinen Weg. Ich bedarf des Himmels nicht zur Lenkung meines

Tuns. „Mag meine Seele weiter dauern oder nicht, wie es das beste ist. Ihr Schöpfer weiß es, und ich vertraue mich ihm. Mir selbst gilt es gleich. Ich habe Gott und Menschen nie anders gedient, als die Liebe mich trieb, und ich fand den Himmel darin. Ich weiß nicht, was sonst noch himmlisch ist. Und wenn diese Gesinnung mich nicht für den Himmel geschickt macht, dann will ich niemals für ihn geschickt werden, dann mag er sich mir verschließen.“

Aber die Erde? War sie nicht dem Schicksal verfallen? Und wenn auf dem erstarrenden Planeten das Leben erlosch, wo blieben die Ideale, was war dann der Sinn des Ganzen, die Frucht aller Menschenmühe? Die Frucht? Stellte je die reifende Frucht eine Frage? Sorgten die Lilien des Feldes für den morgigen Tag? — Noch immer, wenn das Denken des Menschen in letzten Rätseln sich verlor, waren es die nahen Bilder der Natur, die ihn zurück zu dem ersten unverwirrten Schauen führten, wie es zuzeiten nötig wird, daß die Menschenkultur aufs neue im Natürlich-Triebhaften sich begründet. In Gleichnissen sprach der Meister, Samen und Ernte, Baum und Blume zeigen die Gestalt der ewigen Dinge. Der fruchtschwere Baum lehrt den Philosophen das letzte. Hier war Sinn, Wahrheit, Schönheit, Tat, die Tat, die nicht fragt nach Lohn und Ende, ein Bild ruhiger Gewißheit und selbstlos dienender Liebe. Sinnend stand der Philosoph, und die Fragen von Gott und Welt, von Zeit und Ewigkeit lösten sich für ihn in einer letzten Klarheit auf. „Beharre bis zur völligen Reife gleich jener Frucht, die im Fallen noch den Schöpfer segnet!“

Das letzte Wort dieser Philosophie wie aller Weisheit und Religion ist „Reif sein!“ Es wird von uns nicht mehr verlangt, denn daß wir in der Liebe verharren und treu erfunden werden. Ist aber „Liebe um Liebe, Treue um Treue“ das Gesetz unter Menschen, wie könnten wir uns eines andern zu versehen haben gegen die ewige Liebe und Treue! Weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges vermag uns zu trennen von dem Grunde des Lebens. — Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.

BIBLIOGRAPHISCHES MATERIAL.

Für eine Shaftesbury-Bibliographie haben bis jetzt Paul Ziertmann und weiterhin auch Benj. Rand Beiträge geliefert. Ziertmann hat den in dem Record Office in London aufbewahrten Nachlaß sorgfältig durchforscht und daraufhin in dem 4. Heft des 17. Bandes (1904) des Archivs für Gesch. der Philosophie seine „Beiträge zur Kenntnis Shaftesburys" veröffentlicht. Er beschränkte sich hierbei auf die eigenen Schriften des Philosophen und gibt wertvolle Aufschlüsse und Beschreibungen. Anderes Material hat Z. leider bis jetzt zurückgehalten. Einige Jahre später unterzog sich der Harvard Professor Benj. Rand derselben Aufgabe. Er veröffentlichte die Tagebücher und eine Auswahl vorgefundener Briefe sowie, kurz vor Kriegsbeginn, die Aufzeichnungen des Philosophen zu einer Schrift, die unter dem Titel „Second Characters" erscheinen sollte, und S. 476 in der von ihm besorgten „Bibliography of Philosophy, Psychology and Cognate Subjects", dem 3. Bande des von Baldwin herausgegebenen „Dictionary of Philosophy and Psychology", gibt er eine Shaftesbury-Bibliographie, die sich näherer Angaben über die Schriften des Philosophen und die Ausgaben der Werke enthält, dafür aber eine Anzahl Schriften und Aufsätze über Shaftesbury namhaft macht. Bei einer Schrift (The cure of Deism) verwechselt er freilich die Namen von Autor und Gegner und bei einer holländischen Dissertation die von Doktorand und Rektor. Wo wir auf „Rand" verweisen, ist die Nachlaßveröffentlichung des Jahres 1900, The Life, unpublished Letters etc. of Shaftesbury, gemeint.

Es sollte in dem Folgenden eine möglichst vollständige Bibliographie gegeben werden, leider aber geboten ökonomische Gründe eine weitgehende Beschränkung. Zunächst wurden nicht alle Einzelheiten von Ziertmann übernommen, die wohl hätten genannt werden dürfen. Sodann wurden die Schriften, die zu dem Wurzelboden der Shaftesburyschen Philosophie gehören, vollständig ausgeschieden. Bei den Schriften aus der englischen Literatur wären noch zahlreiche Titel des Cambridge Kreises und der Moralphilosophie zu nennen gewesen. Vor allem aber wurde fast das ganze Material an deutschen Titeln unterdrückt. Endlich

ward der verbindende Text geopfert. Zum Teil ist ein innerer Zusammenhang noch ersichtlich. Als sich nämlich bei der in Angriff genommenen Arbeit ein „erster Band", eben der hier vorliegende, als Vorarbeit ablöste und das gesammelte Material für die beabsichtigte Gesamtdarstellung in beängstigender Fülle zurückblieb, ward es mir zweifelhaft, ob ich je Zeit und Lust zur Ausführung des ursprünglichen Planes finden würde, und so konnte ich wohl auf den Gedanken kommen, mich des Materials, zu einem Teile wenigstens, in einer Bibliographie mit verbindendem und erläuterndem Text zu entledigen. Vielleicht wird die gebotene Zusammenstellung auch in der nunmehrigen Gestalt der Forschung einen Dienst erweisen. So wurden auch lediglich aus dem Gedanken der Förderung und Erleichterung der Sh.-Forschung eine Reihe von Schriften angeführt, die in einer Sh.-Bibliographie sonst keine Stätte hätten.

I. EINZELAUSGABEN.

Select Sermons of Dr. Whichcot, London 1698 u. Edinburgh 1742. Auf Grund einer stenopraphischen Nachschrift von Sh. herausgegeben und mit einem Vorwort versehen. Dr. Benj. Whichcot (1609—83) gehörte dem Kreise der Cambridger Neuplatoniker an und war Pfarrer von St. Lawrence Jewry in London. Er forderte Gewissensfreiheit und bekämpfte darum allen dogmatischen Zwang. Den orthodoxen Begriffen von Natur und Sünde gegenüber vertrat er die Anschauung, daß die Religion die „deiforme" Natur im Menschen erwecke und zur Entfaltung bringe (vgl. o. S. 345ff.). Mit Eifer hebt er den organischen Zusammenhang von Tugend, Laster, Lohn und Strafe hervor. Den Studenten empfiehlt er die Lektüre Platons, Ciceros und Plotins. Er starb in dem Hause Cudworths in Cambridge, während der von Sh. geschätzte und in den Char. zitierte Tillotson ihm die Leichenrede hielt. (Wir erinnern uns, daß Locke im Hause von Lady Masham, der Tochter Cudworths, starb.) Durch diese erste Veröffentlichung, der die Vorrede entspricht, wird sogleich zu Anfang seines literarischen Auftretens der geistige und persönliche Kreis deutlich, dem Sh. angehört.

An Inquiry concerning Virtue, in Two Discourses; viz. I. Of Virtue, and the belief of a Deity. II. Of the Obligations to Virtue. London 1699. Von Toland ohne Wissen und Willen Sh.s veröffentlicht und von Sh. nach Möglichkeit aufgekauft. Vgl. Rand p. XXIII, Fowler p. 15, Misc. Refl. IV chapt. 1. Die von Ziertmann erwähnte handschriftliche Bemerkung auf dem Vorsatzpapier des Exemplars im Brit. Mus. stammt aus Hugh Blairs Lectures on Rhetoric and Belles Lettres. London 1783. In einer A. des 2. Bd. (der 3. Aufl. S. 45) sagt Blair, man träfe diese Ausgabe von 1699 noch manchmal und fährt dann fort: „by comparing which, with the corrected edition of the same treatise, as it now stands among his works, we see one of the most curious and useful examples that I know, of what is called Limae labor: the art of polishing language, breaking long sentences and working up an imperfect draught into a highly finished performance." Der Shaftesburyforschung liegt ein Vergleich der Ausgaben ob. — Über eine Ausgabe der „Inquiry", die im Jahre 1709 erschienen sein soll, vermag ich nichts zu berichten.

Neudruck der „*Inquiry*", besorgt u. mit Einl. u. Anmerkungen versehen von Julius Ruska, erschien als N. 2 der „Sammlung engl. Schriftsteller aus dem Gebiet der Philosophie, Kulturgesch. u. Naturwiss." Heidelberg 1904.

The Sociable Enthusiast; a Philosophical Adventure Written to Palemon. 1705. (Vgl. Rand S. 336ff.) Es ist dies die erste Ausgabe der „Moralists".

A Letter concerning Enthusiasm, to My Lord *****. London 1708. Der Brief ist an Lord Somers (vgl. Herders Adrastea 1. Teil 2. Stück) gerichtet und wurde diesem im Sommer 1707 in Ms. anonym übersandt. (Vgl. Rand S. 386.)

The Moralists. Erschienen im Januar 1709. (Vgl. Rand S. 394; Biogr. Brit. 2. ed. IV, 269.)

Sensus Communis: an Essay on the Freedom of Wit and Humour. In a Letter to a Friend. London 1709. Die Biogr. Brit. nennt a. a. O. den Monat Mai. Von einer 2. Ausg., die in der Vorrede zu der franz. Übersetzung (Haag 1710) erwähnt wird, ist mir nichts bekannt. Man beachte das bedeutsame Begleitschreiben, Rand S. 400ff.

Soliloquy: or, Advice to an Author. Mit einer Vorrede des „Druckers" an den Leser, die in die Char. nicht aufgenommen wurde. Vgl. den Eingang von Misc. IV und Rand S. 420.

A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules. London 1713. Ursprünglich von Sh. französisch geschrieben und darauf von ihm ins Englische übersetzt. Zunächst war die Schrift für den Maler Paulo de Matthaeis geschrieben worden, der danach ein Gemälde anfertigte. Vgl. die Briefe bei Rand S. 472, 475, 484, 492, 495, 514, 523, 524, 528; Rands Introduction zu Sh.s Second Characters.

A Letter concerning Design, in „The Present State of the Republick of Letters". Bd. 1, London 1728.

II. AUSGABEN DER „CHARACTERISTICS".

Characteristicks of Men: Manners, Opinions, Times. In Three Volumes. Vol. I A Letter conc. Enthusiasm; Sensus Communis; Soliloquy. Vol. II An Inquiry conc. Virtue; The Moralists. Vol. III Miscellaneous Reflections on the said Treatises, and other critical Subjects. Anno 1711. Anonym. Die Aufsätze in Bd. I zeigen sich wenig, die in Bd. II stark verändert. Bd. III enthält ein von Sh. selbst hergestelltes genaues u. ausführliches Register. Macht man den zweiten Band zum ersten, so stehen die Abhandlungen in der Reihenfolge ihrer Entstehung. — Die Anregung zu dem Titel erhielt Sh. wohl von d. franz. Moralisten La Bruyère, der seine Gedanken und Erfahrungen, wie er sie namentlich an dem Hofe Ludwigs XIV. gesammelt hatte, in jenem geistvollen Werke vereinigte, dem er den Titel gab: Les caractères de Théophraste, traduits du grec, avec les caractères ou les mœurs de ce siècle. Paris 1688. — Der Katalog des Brit. Mus. spricht von „einer andern Auflage" desselben Jahres 1711. Vielleicht handelt es sich lediglich um zwei Drucke mit verschiedener Ausstattung. Sh. klagt über den schäbigen Verleger, der an allem spare, und spricht auch von einem Druck auf besserem Papier. Der Philosoph schickte die einzelnen Bände an seinen Freund Somers, wie sie aus der Presse kamen. Am Schlusse des Begleitschreibens vom 30. März 1711 (Rand S. 430 ff.) sagt Sh.: „When the three volumes are finished (as the next month they probably will be) I shall presume to send your lordship another copy of the whole in better paper and in sheets, that if your lordship thinks it worth binding for your library, you may assign it what place or habit you like best." Ein Ex. in der Kgl. Bibl. Hannover.

Characteristicks etc. The Second Edition Corrected. By the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury. 1714. Vgl. Briefe bei Rand S. 449, 455, 462, 472, 487. Die Änderungen sind unwesentlicher Art und gehören fast ausschließlich dem 3. Bd. an. Diese Ausgabe ist um die beiden oben genannten Stücke vermehrt: Treatise VII: The Judgment of Hercules, und a Letter concerning the Art, or Science of Design, Written from Italy, on the occasion of the Judgment of Hercules, to my Lord * * * * [Somers!]

Characteristicks etc. *The Third Edition 1723.* In den Ex. dieser Aufl., die mir bis jetzt zu Gesicht gekommen sind, ist der Letter conc. Design ursprünglich nicht gegeben, aber nachträglich hinzugebunden.

Characteristicks etc. *The Fourth Edition 1727.* Ohne Letter conc. Design.

Characteristicks etc. *The Fifth Edition, Corrected. With the Addition of a Letter concerning Design 1732.* Von der 2. zur 5. Aufl. ist die Seitenzählung übereinstimmend.

Characteristicks etc. *London 1733.* Ein Nachdruck ohne Letter conc. Design und ohne die Kupfer.

Characteristicks etc. *The Sixth Edition 1737.*

Characteristicks etc. Bd. I: *1744;* Bd. II: *1743;* Bd. III: *1745.* (Nach Ziertmann.) Ohne Letter conc. Design.

Characteristicks etc. *1749.*

Von Drucken, die nach Lowndes in London in den Jahren 1750, '67 u. '89 erschienen sein sollen, habe ich ebensowenig wie Ziertmann etwas entdecken können.

Characteristicks etc. 4 vols. *Glasgow 1758.* Dem 4. Bd. sind die bis dahin erschienenen Briefe u. die Vorrede zu Whichcots Predigten beigegeben. Die vollständigste aller Ausgaben.

Characteristicks etc. *The Fifth Edition. Birmingham:* Printed by *John Baskerville* 1773. Die „Baskerville Ausgabe". Die drei Bände haben dieselbe Seitenzahl wie die Aufl. 2—5.

Characteristicks etc. *With a collection of letters. Basil:* Printed for J. J. Tourneisen; and D. L. Legrand *1790.* Der 1. Bd. enthält dieselbe Briefsammlung wie die Glasgower Ausgabe.

Characteristics etc. *Edited with marginal analysis, Notes and Illustrations by Rev. Walter M. Hatch. In three Volumes. London 1870* (erschienen 1869). — Nach Ziertmann (S. 494) starb Hatch gleich nach Erscheinen des ersten Bandes, nach einem von Vater (Pope u. Sh.) mitgeteilten Briefe des Verlegers sandte dieser im Jahre 1873 die unverkauften Ex. „an den Autor" zurück. Jedenfalls erschien nur Bd. I, dem als Anhang beigegeben sind: 1. An account of the French Prophets. (Zur Erklärung der geschichtl. Voraussetzungen des Briefes über den Enthus.) 2. ein Brief Sh.s an seinen Bruder Maurice (über den „Enthusiasmus") vom 19. Jan. 1701/2. 3. Eine Erläuterung zu den Illustrationen des 1. Bd. Das Buch ist selten. Vgl. R. Unger: Zur neueren Herderforschung, Germ. Rom. Monatshefte I, 162 f.

Characteristics etc. Edited, with an introduction and notes, by John M. Robertson. In two vols. London Grant Richards 1900. Eine Ausgabe in zwei Bänden, obwohl Sh. mit Vorbedacht und aus guten Gründen die Dreiteilung gewählt hatte (vgl. Rand S. 455 ff.). Das Register ist bedeutend gekürzt, die beiden ästhetischen Abhandlungen ausgelassen. Wie mir der Verleger mitteilte, verkaufte sich das Werk sehr langsam, ist jedoch schon seit einiger Zeit vergriffen. Vgl. außer Ziertmann S. 494 Athenaeum 24. Nov. 1900, Academy 20. Oct. 1900; Shaftesbury: Second Characters, herausgeg. von Rand S. XV.

Der Preis der alten Ausgaben hält sich z. Z. zwischen 20 u. 80 M.

III. BRIEFE, TAGEBÜCHER „SECOND CHARACTERS" UND ANDERES.

Several Letters Written by a Noble Lord to a Young Man at the University. London 1716. Der „junge Mann" ist Michael Ainsworth, den Sh. auf seine Kosten in Oxford studieren ließ. Vgl. Rand 381.

Letters from the Right Honourable the late Earl of Shaftesbury, to Robert Molesworth, Esqu.; Now the Lord Viscount of that Name. With Two Letters written by the late Sir John Cropley. To which is prefix'd a large Introduction by the Editor. London 1721. Der Herausgeber ist *John Toland.* (Vgl. Biogr. Brit. 2. ed. IV, 272.) Die Veröffentlichung ward von der Familie Sh.s mißbilligt. Nach dem Kat. des Brit. Mus. ist die Einleitung mit Z. Z., nach Ziertmann mit „John Toland" unterzeichnet.

Three Dissertations, one on the Characters of Augustus, Horace & Agrippa etc. etc. To which is added, Some Reflections on the Characters of Augustus, Maecenas & Horace, and on the works of Horace, by the Earl of Shaftesbury. London 1740. Es handelt sich um die Übers. eines franz. Buches durch George Turnbull, dem der Übersetzer Zitate aus den Char. beifügt.

The General Dictionary 1746 gibt drei Briefe Sh.s und Randbemerkungen zu Horaz. — Sh. hatte sein Ex. der Cambridgeausgabe des Horaz

mit zahlreichen lateinisch geschriebenen Glossen versehen.

Biographia Britannica . . . Digested in the Manner of Mr. Bayles Historical and Critical Dictionary. Bd. IV der 2. Ausg. von 1789 gibt Kippis in seinem Artikel über Cooper, Anth. Ashley (S. 288ff.): „A critical epistle from George Isaac Huntingford to Henry Addington, Esqu., containing notes on Horace, by the Author of the Char." Der Brief umfaßt zehn der Folioseiten und wurde 1784 geschrieben. H. war offenbar persönlich bekannt mit der Familie Sh.

Letters of the Earl of Shaftesbury, Author of the Char., collected into one vol. 1746. — Mit dem Letter conc. Design.

Letters etc. 1750. Beide Sammlungen enthalten die Briefe der Glasg. Ausg. der Char.

Letters etc. in Bd. I der Basler Ausg. der Char. 1790.

T. Forster: Original Letters of Locke; Algernon Sidney; & Anthony Lord Shaftesbury, Author of the Char. etc. London 1830. 2. Aufl. 1847. Die Sh.-Briefe stammen aus dem jetzt verschollenen Nachlaß des Rotterd. Kaufmanns Thomas Furly und sind vorwiegend pol. Inhalts.

Notes and Queries, Vol. III Febr. 8th, 1851 No. 67: Inedited letter from the Earl of Sh., author of the Char., to Le Clerc, respecting Locke. Es wird dabei bemerkt, daß das Original des Briefes in der „Remonstrant Library" zu Amsterdam sich befinde. Der Brief ist auf den 8. Febr. 1705 datiert und diente zus. mit einem Briefe der Frau Masham Le Clerc als Unterlage für seinen Nachruf auf Locke in dessen „Bibl. choisie" Bd. VI. Auch abgedruckt bei Rand S. 328ff. Vgl. o. S. 32.

The life, unpublished letters, and philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury Author of the Char. Ed. by ***Benj. Rand.*** London u. New York 1900. Die Aufl. (1000 Ex.) ist vergriffen. Wie mir der Verleger mitteilt, verkaufte sich das Buch sehr schlecht. Nur einige Ex. gingen nach Deutschland. In der Tat wird das Buch hier höchst selten angetroffen. Bei dem nötigen Neudruck wären die Ausstellungen Ziertmanns (S. 482) zu berücksichtigen. Vgl. ferner Academy 20. Okt. 1900; Athenaeum 24. Nov. 1900; The Ethical World, Nov. 1900; W. Johnson in Crit. R. 11, 114; B. F. Bicknell in Chicago Dial 30, 68 (1901); Nation 31. Jan. 1901; The Monist Jan. 1901; Nicolas Pietkin Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. Bd. 17, Heft 2, 1902 S. 175ff. (Es wäre interessanter und lohnender gewesen, wenn Pietkin statt Thomas v. Aquin Augustin zum Vergleich herangezogen hätte.) Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. u. Soziol. Bd. 28, 244 (1904).

Shaftesbury's Second Characters or The Language of Forms ed. by Benj. Rand, Cambridge University Press 1914. In einer Einleitung gibt Rand Auskunft über Sh.s Plan des Buches u. läßt sodann das vorhandene Material folgen. Zunächst die beiden den späteren Ausgaben der Char. bereits beigegebenen Aufsätze: A Letter concerning Design u. A Notion of the Historical Draught of Hercules. An dritter Stelle steht: A Picture of Cebes, eine vielleicht von Sh. herrührende Nachlaßübersetzung des „Pinax", jenes allegorischen Bildes von Cebes, das Sh. in ähnlicher Weise zu bearbeiten gedachte wie die Erzählung des Prodikos von Hercules am Scheidewege. Der Beschluß wird gebildet durch einen „Plastics" überschriebenen Entwurf, der in seiner Ausführung jedenfalls das Hauptstück des Bandes dargestellt hätte. Vgl. Briefe bei Rand S. 468f., 499ff., 517ff.

Paradoxes of State relating to the present juncture . . . chiefly grounded on his Majesty's princely, pious, and most gracious speech. Lond. 1702. Sh. bekennt sich zu den anonym erschienenen „Paradoxes" in seinen Briefen an Furly (s. Forsters Briefsammlung S. 142, 165, 192). Vielleicht ist er auch der Verfasser oder doch einer der Redakteure der berühmten letzten Rede Wilhelms. Vgl. o. S. 45.

Memorial, von Sh. erwähnt in einem Briefe an Lord Somers aus dem Jan. 1707 (Rand S. 371f.). Es handelt sich um eine Denkschrift über die pol. u. nationalök. Beziehungen zwischen England u. Holland, von der mir nicht bekannt ist, ob sie als Druck oder Ms. umlief. Sh. sagt, daß Lord Marlborough und andere Einsicht genommen hätten.

On the Roman Commonwealth. Es ist dies ein ungedruckter Aufsatz, von dem man bisher annahm, daß er den Jugendschriften Lockes angehöre, der aber nach Paul Ziertmanns Untersuchung von Sh. herrührt und von dessen Verwalter, John Wheelock, Mitte der neunziger Jahre wohl nach Diktat niedergeschrieben wurde. Vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. XVII, S. 318.

* * *

Dialogues on the Uses of Foreign Travel; Considered as a Part of an English Gentleman's Education: Between Lord Shaftesbury & Mr. Locke, By the Editor of Moral and Political Dialogues. London 1764. Anonym. So nach dem Kat. des Brit. Mus. Es erschien jedoch bereits 1763 ein Druck dieser Dialoge. Vielleicht fehlte hier der Zusatz des Titels: „By the Editor etc." Jedenfalls entstand die Überlieferung, daß es sich um eine Veröffentlichung aus dem Nachlaß Sh.s handelt. Der Irrtum wurde begünstigt durch die glückliche Nachahmung der Art des Philosophen. Der wirkliche Verfasser ist der Bischof *Richard Hurd* (1720—1808). Im Jahre 1765 erschienen in Cambridge seine „Moral and Political Dialogues; with Letters on Chivalry and Romance" in drei Bänden. Es werden hier acht Dialoge gegeben; die Reisegespräche beschließen das Werk als Dial. VII u. VIII. In der Vorrede des ersten Bandes nennt Hurd Sh.s „Moralisten" zus. mit Addisons „Treatise on Medals" u. Berkeleys „Minute Philosopher" als die großen englischen Dialoge, kritisiert jedoch die Verwendung von fingierten Charakteren als einen Grundmangel und läßt darum in seinen eigenen Dialogen geschichtl. Personen auftreten. Vgl. o. S. 155ff.

IV. FRANZÖSISCHE ÜBERSETZUNGEN.

Lettre de l'Enthousiasm à la Haye chez Johnson 1709. Der Übers. ist *Samson*. Vgl. Le Clerc, Bibl. choisie vol. XIX, 427ff.; Des Maizeaux: Recueil etc. Amsterd. 1720 Vorrede S. 72.

Essai sur l'usage de la Raillerie et de l'enjouëment dans les conversations qui roulent sur les Matières les plus importantes. Traduit de l'anglois. A la Haye, Chez Henri Scheurleer 1710. Der Übers. ist *J. Van Effen*. Vgl. o. S. 149f.

Essai sur l'usage de la Raillerie etc. Amsterd. 1710. Ein durch *Pierre Coste* korrigierter und besorgter Neudruck der Übers. Van Effens. Sh. spricht von Mr. Costes „corrected translation of Sensus Communis, a little French book — the title Essai sur la Raillerie — for the words Sensus Communis are not in the French title" (Rand S. 488), und in einem Briefe an P. Coste fragt Sh., ob er nicht die Übers. des „Letter of Enthusiasm" in gleicher Weise revidieren wolle. P. C. versagte, wie er auch Sh.s Plan einer

franz. Auswahl seiner Werke nicht zur Ausführung brachte. V. o. S. 47.

*Principes de la Philosophie Morale ou Essai de M. S.*** Sur le Mérite et la Vertu.* Avec Réflexions par *M. Paillet.* Amsterd. 1744. Ich habe von dieser Ausg. nur den Titel gefunden. Vermutlich ist „Paillet" Pseud. für Diderot, wenn nicht eine Verwechslung mit dem Drucker vorliegt.

Principes de la Philosophie Morale etc. Amsterdam [Paris!] chez Zacharie Chatelain 1745 *D[enis] D[iderot].*

*Philosophie Morale reduite à ses principes ou Essai de M. S.*** sur le Mérite et la Vertu.* Nouvelle édition augmentée de Pensées et de Réflexions. Venise [Paris!] 1751. — Der Aufsatz „Principes de la philosophie morale" S. 279ff. von Bd. 2 der Collect. compl. des œuvres de Diderot aus dem Jahre 1773 ist überhaupt nicht von Diderot, sondern von Étienne Beaumont. Vgl. Senebier, Hist. litt. de Genève, III, 92. Karl Rosenkranz Diderots Leben u. Werk. Lpz. 1866, I, 23. — Diderot übertrug den Aufsatz Sh.s mit einer ähnlichen Freiheit, wie er 15 Jahre später Edward Moores Gamester übersetzte.

Les Œuvres de Mylord Comte de Shaftesbury. Contenant Les Characteristicks, ses Lettres, & autres ouvrages. Traduits de l'Anglois en François sur la dernière édition. A Genève 1769. Mit einer Vorrede. Die Übers. der Inquiry ist nach Diderot.

Les Soliloques, ou entretiens avec soi-même, trad. de l'angl. par Simson. Londres et Paris 1771.

Les Conseils etc. Paris 1773. Ein Neudruck der vorigen Übersetz. ohne Nennung des Autors.

Les Characteristics, lettres et ouvrages de Mylord comte de Shaftesbury, trad. par M. Pascal, Amsterdam et Leipzig 1780.

Politische Briefe. Gelegentlich eines Rückblicks auf seine politische Tätigkeit schreibt Sh. an Furly in Rotterdam (15. Jan. 1708, Forster 1. Aufl. S. 240ff.): „You may remember too, even as early as the first post after the king's death, what letters of assurance I wrote, which were fit to be translated and published to confirm people's minds abroad." Es handelt sich um Briefe, durch die Sh. beruhigend wirken wollte in einer Zeit, da man in Holland befürchtete, England könnte nach des Königs Tode von der gemeinsamen Sache zurücktreten. Von diesen französischen oder holländischen Übersetzungen ist mir nichts bekannt geworden. Vgl. o. S. 46.

Es mag hier noch der von Sh. ursprünglich französisch geschriebene, von Pierre Coste korrigierte und in den „Paris Journals printed at Amsterdam" — Journal des Sçavans, Nov. 1712 — veröffentlichte „Herkules Aufsatz" genannt werden. Man vgl. die zu der engl. Einzelausgabe des Aufsatzes angegebenen Briefe.

* * *

In J. J. Engel, Der Philosoph für die Welt, Ausg. 1801, Bd. 1, 67ff., findet sich ein fingierter Briefwechsel zwischen Sh. und Bayle, von dem der Übers. angibt, er sei im 3. Bd. der Briefe Bayles angefügt. Weder in der Rotterdamer Ausg. von 1714 noch in der Amsterdamer von 1729 sind diese Briefe enthalten.

Dialogues entre Lord Shaftesbury et M. Locke, Sur quelques points essentiels à l'éducation de la jeunesse, pour servir de suite au Traité du dernier Sur l'éducation des enfants. Trad. de l'anglois. Yverdon 1765.

Shaftesbury, Dialogues entre L — — & M. Locke, sur quelques points essentiels à l'éducation de la jeunesse Berne 1766 chez la Société typograph. Es handelt sich um Übersetzungen der unter „Briefe usw." genannten Dialoge Hurds.

V. DEUTSCHE ÜBERSETZUNGEN.

Unterredungen mit sich selbst. Magdeburg 1738. Anonym. Der Übersetzer ist Venzky. Man vgl. Alberti, Briefe, den Zustand der Religion usw. in Großbrit. betreffend. II. Teil, Vorrede. Hannover 1752; Oetinger, Die Wahrheit des Sensus Communis, Teil II, S. 194; Vorrede S. V zu der Übers. der Char. von 1768.

Die Sittenlehrer oder Erzehlung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen. Aus dem Englischen des Grafen von Shaftesbury übersetzt, nebst einem Schreiben an den Übersetzer. Berlin, Haude & Spener, 1745. Das Schreiben ist datiert R. . . ., den 23. Februar 1744 und unterzeichnet S. A. T. I. P. Der Übersetzer ist Johann Joachim Spalding. Man vgl. die von Spalding selbst herrührende „Lebensbeschreibung" aus dem Jahre 1762. Neuauflage Halle 1804. Vgl. o. S. 351 A.

Soliloquium von den wahren Eigenschaften eines Schriftstellers, und wie einer solches werden könne: Aus dem Englischen in die Hochteutsche Sprache übersetzt. Magdeburg u. Leipzig. Verlegts Christoph Seidel, und Georg Ernst Scheidhauer, 1746. Weder Verfasser noch Übersetzer werden genannt. Zum Beweis, daß das „Werkchen in unserer Mutter-Sprache verlanget worden", verweist der Übers. auf Gottscheds Vorrede zu seiner Krit. Dichtkunst. Der Vorrede folgt eine ausführl. Inhaltsangabe des Soliloquy, und in den Anmerkungen wird verschiedene Male auf Gottscheds Krit. Dichtkunst hingewiesen. — Das „Selbstgespräch", das Spalding S. 21 der „Lebensbeschreibung" nennt, u. das in Nr. XX des 3. Teils der „Greifswaldischen Beiträge zum Nutzen u. Vergnügen" vom Jahre 1755 erschienen ist, hat mit Sh.s Soliloquy nichts zu tun.

Untersuchung über die Tugend. Berlin 1747. Gleichfalls anonym. In seiner „Lebensbeschreibung" sagt Spalding: „Ich übersetzte also des Sh.s Untersuchung über die Tugend u. ließ selbige im Jahre 1747 mit einem vorgesetzten ausführlichen Schreiben drucken, worin ich einen Entwurf der Shaftesburyschen moralischen Grundsätze zu geben mich unternahm." Er erwähnt weiterhin, daß Oetinger (in seiner Untersuchung über den Sensus communis) ihn an seiner Schreibart erkannt habe. Nach eigenem Bekenntnis fand sich Spalding von Sh. angezogen durch dessen Lehre von dem moralischen Gefühl und dem Grundsatz von der uneigennützigen Tugend.

In seiner „Adrastea" (Bd. XXIII, 154 Ausg. Suph.) sagt Herder: „Wie spät durften diese Schriften in Deutschland bekannt werden! Nach mehr als Einem mißrathnen Versuch übertrug die Ersten, gegen die so manches Ungeistige geschrieben war, ein Ehrwürdiger Geistlicher selbst in unsere Sprache, die andern mußten noch dreißig Jahre hin warten." Diese Ausdrucksweise läßt darauf schließen, daß außer der Übersetzung von Venzky noch andere Übersetzungen vor dem Jahre 1745 erschienen sein müssen. Ich vermochte nichts aufzufinden; verschiedene Stellen, wo ich Übersetzungen vermutete, waren mir unzugänglich.

Entwurf der historischen Zeichnung, oder Schilderey, von dem Urteile des Herkules, nach dem Prodikus aus Xenophons zweitem Buche der Merkwürdigkeiten Socratis.

Aus dem Englischen des Grafen von Schaftesbury in seinen Charakteristicks of Men etc. im dritten Bande übersetzt von Heinrich Wilhelm von Logau und Altendorf (Enkel des Epigrammatikers Friedrich von Logau). Die Übersetzung erschien im 1. und 2. Stück des 7. Bandes von Gottscheds „Neuem Büchersaal der schönen Wissenschaften u. freyen Künste“, Leipzig 1748. (Nicht zu verwechseln mit dem von Joh. Gottlob Krause u. Joh. Georg Walch 1709—17 herausgeg. „Neuen Büchersaal“.)

Aus des Anton Ulrich Grafen von Schafftesbury Characteristes. Vol. I. Treatise II. viz. *Sensus Communis.* Es ist dies ein Anhang zu der Schrift: Die Wahrheit des Sensus Communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte von M. Friedrich Christoph Oetinger, Tübingen 1753. Weiterhin gibt Oetinger eine Übersetzung v. Char. vol. II 411—421; II 29; III 30, 33; 182—186; 214 und schließt: Hier hat der geneigte Leser ein schönes Stück von den Schriften des Grafen Schafftesbury. Vgl. o. S. 117f. Mit Sh. ist Oetinger verbunden durch die Lehre von dem sensus communis und den „inward numbers“. Das Bedeutsame an Oetinger ist, daß er sich um eine biblisch-theologische Begründung der Ideen Sh.s bemüht. Die innere Verwandtschaft mit Sh. kündigt sich auch in dem Satz der Vorrede an: „Wir wissen nichts mehr von den Reichtümern unseres Inwendigen, dadurch wir herrschen sollen über das Auswendige.“ Spalding und Oetinger haben Sh. zuerst in Deutschland allgemeiner bekannt gemacht.

Des Grafen von Shaftesbury Betrachtungen über ein historisches Gemälde von dem Urtheil des Hercules, welches nach einer Erzählung des Prodikus, im zweyten Buche von Xenophons Merkwürdigkeiten des Sokrates entworfen worden. In Bd. II der Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste aus dem Jahr 1757. In dem „Vorbericht“ wird Logaus Übers. als kümmerlich kritisiert und auf die beiden Darstellungen der Fabel durch Julius von Rom und Annibal Caraccio verwiesen, die vermutlich Sh. unbekannt gewesen seien. (Auch N. Poussin hat bekanntl. die Fabel dargestellt.) In der Einleitung zu der freien Übers. wird gesagt, daß man Sh. auch als den feinen Kenner der schönen Künste bekanntmachen wolle, nachdem er als vortrefflicher Weltweiser bereits allgemein bekannt sei. Man könne, heißt es weiter, aus dem Beispiel des Verfassers lernen, „aus einer jeden Geschichte den zur Malerei bequemen Zeitpunkt herauszuziehen“ (Lessing!) Die Übers., der zahlreiche Anmerkungen beigegeben sind, ist mit „I“ unterzeichnet, und da in dem Vorbericht des 2. Stückes des 4. Bandes gesagt wird, die Mitarbeiter zeichneten mit einem Buchstaben ihres Namens, so mag Nicolai als Übersetzer gelten.

Des Grafen von Shaftesbury Betrachtungen über ein historisches Gemälde usw. in der 2. Aufl. des betreffenden Bandes der „Bibliothek“ aus dem Jahre 1762.

Shaftesburys Selbstgespräch, oder Lehre für einen Autor. Hamburg 1767—70. Die Übers. erschien ohne Namen in Bd. 4, 5, 8, 10 der „Unterhaltungen“, die zwischen den Jahren 1766 u. 70 in 10 Bänden in Hamburg erschienen u. von denen die ersten 4 Bände durch Joh. Joach. Eschenburg, der fünfte durch Albrecht Wittenberg und Bd. 6—10 von Daniel Ebeling herausgegeben wurden.

Shaftesburys Characteristicks aus dem Englischen übersetzet. Leipzig 1767. Verlag der Heinsiussischen Buchhandl. Ankündigung des Meßkatalogs von Michaelis 1767. Vgl.:

Anton Ashley Cooper, Grafens von Shaftesbury Characteristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten, Meynungen und Zeiten, aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem Schreiben des Übersetzers, welches die Anmerkungen des Freyherrn von Leibnitz enthält. Leipzig 1768. — Anonym. Der Übers. ist C. A. Wichmann (Kat. des Brit. Mus.). In dem umfangreichen „Schreiben“ berichtet der Übers., daß die im Vorjahr angekündigte Übers. der Char. aus verlegerischen Rücksichten nicht erschienen sei, er habe die Übersetzungen Spaldings nicht gekannt, von denen noch zahlreiche Exemplare in den Buchläden sich fänden. Er bietet darum auch nur die Übers. zweier Stücke: Das „Schreiben über den Enthusiasmus“ u. „Versuch über die Gränzen des Witzes und der Laune“. Die Anmerkungen Leibnitzens stammen aus Des Maizeaux.

Des Grafen von Shaftesbury Briefe an einen Studenten auf der Universität. Brittisches Theologisches Magazin. 3. Bd. 3. Stück S. 521ff. Halle 1772. Das nicht nur für den Theologen interessante Magazin erschien von 1769—73 in 4 Bänden.

Des Grafen von Shaftesbury philosophische Werke aus dem Englischen übersetzt. Leipzig, Weygandt. 1. Bd. 1776, 2. Bd. 1777, 3. Bd. 1779. Die Übers. ward unternommen von dem Dichter Ludw. Heinrich Christoph Hölty, der nach der Vollendung des 1. Bandes starb, worauf das Werk von Joh. Lor. Benzler zu Ende geführt wurde. Der Überlieferung, die F. H. Voß als den Vollender nennt, tritt dieser selbst entgegen in der Vorrede zu der von ihm in Gemeinschaft mit Friedr. Leop. Grafen zu Stollberg besorgten Ausgabe von Höltys Gedichten (Hamburg 1783, S. XIV f.; Ausg. von 1804, S. XXI), wo er sagt: „. . . ich habe nur am Anfange des ersten Teils meine Kräfte versucht.“ Für Benzlers Name bürgt Meusels „Gelehrtes Teutschland“, wo in dem Nachtrag der 5. Aufl. (1805), Bd. 11, 64 der Irrtum der früheren Aufl., wie er sich auch in Meusels Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen Teutschen (Bd. 6, 10) findet, ausdrücklich verbessert wird. Man vgl. Anhang I in Karl Wolffs Übers. der Moralisten von 1910. — Die Übers. Hölty-Benzler unterscheidet sich vorteilhaft von den früheren Versuchen. Leider ist sie durch viele Druckfehler entstellt, auch ist Bd. III, 209 ein wichtiger Paragraph mit Sh.s Definition der Philosophie (Char. III, 161) durch irgendein Versehen ausgelassen. Es wurde mir diese Ausg. zu 12 M. angeboten.

Über Verdienst und Tugend, ein Versuch von Shaftesbury. Neu bearbeitet und erläutert von Herrn Diderot. Aus dem Französischen übersetzt. Leipzig, im Verlage der Dykeschen Buchhandlung 1780.

Aus des Anton Ulrich Grafen von Shaftesbury Characteristes. Vol. I. Treatise II. viz. Sensus Communis etc. von F. Chr. Oetinger (s.o.). 2. Aufl. Tübingen 1781.

Über Shaftesbury von der Tugend. Von *Joh. G. Schlosser.* Basel *1785.* Vermutlich angeregt durch die Art der Diderotschen Behandlung der Inquiry etc. verbindet hier der Schwager Goethes eine gekürzte Übers. des Shaftesburyschen Aufsatzes zum Zwecke der Kritik mit der Darlegung seines eigenen Systems.

Naturhymnus von Shaftesburi. In fünf Gesängen von reimlosen Strophen, *1800* von *Herder* veröffentlicht als Anhang zu der 2. Ausg. seines „Gott“. Zur Philos. u. Gesch. Tübingen 1805—09, Bd. VIII, 300f.; Ausg. Suphan Bd. XXVII, 397ff. Handschriftlich findet sich die Übertragung bereits in dem „Buche der Gräfin“ (Marie von Bückeburg), in das sie am 14. Febr. 1775 eingetragen wurde (vgl. Bd. XII, 430).

Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von *Paul Ziertmann.* Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandl. 1905 (Philos. Bibl. Bd. 110). Vgl. Meumann im Arch. f. ges. Psych. VII, 137.

Shaftesbury, Ein Brief über den Enthusiasmus und *Die Moralisten.* Ins Deutsche übertragen u. eingeleitet von Dr. *Max Frischeisen-Köhler.* Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandl. 1909 (Philos. Bibl. Bd. 111).

Shaftesbury, Die Moralisten, Eine philosophische Rhapsodie. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen von *Karl Wollf.* Eugen Diederichs, Jena 1910. Dankenswerter als die Einleitung sind die drei Zugaben des Anhangs. Es kommt hier auch Herders Übertragung des Naturhymnus zum Abdruck. Vgl. Walt. Kinkel in Zeitschrift für Philos. u. ph. Krit. Bd. 139, Heft 2, S. 208 f.

* * *

Von dem Nutzen der Reisen in fremde Länder, insofern dieselben als ein Stück der Erziehung vornehmer Jugend erwogen werden. Zwischen dem Lord Shaftesbury und M. Johann Locken in einer Unterredung gehandelt. Aus dem Englischen übersetzt von C. H. Wilken. Breslau 1765.

Shaftesbury und Locke, Reisegespräche; Aus dem Englischen. Marburg 1785. — S. unter „Briefe etc." Diese beiden Übersetzungen finden sich heute noch in deutschen Bibliotheken unter „Shaftesbury" als Autor katalogisiert, neben der andern Übers.: „Herrn Hurds Unterhaltungen über den Nutzen ausländischer Reisen in Rücksicht auf die Erziehung. Aus dem Englischen. Leipzig u. Frankfurth 1777.

Briefwechsel Bayle-Shaftesbury über letzte Fragen in J. J. Engel, Der Philosoph für die Welt. Ausg. Berlin 1801, S. 67 ff. Der „Übersetzer" der Briefe ist Prof. Joh. Aug. Eberhard. Vgl. o. S. 124, 557.

VI. AUS DER ENGLISCHEN LITERATUR.

Remarks upon the Letter to a Lord concerning Enthusiasm. In a letter to a gentleman. London 1708 Anonym. (Kat. des Brit. Mus.). Es ist dies wohl dieselbe Schrift, auf die sich die Biogr. Brit.[2] 1789, Bd. 4, S. 273, G bezieht: Remarks upon a Letter by a Lord concerning Enthusiasm., not written in Raillery but good Humour.

Reflections upon a Letter concerning Enthusiasm to my Lord ***** In another letter to a Lord. London 1709 Anonym. Als Verf. gilt *Edward Fowler,* Bischof von Gloucester (1632—1714).

Bart'lemy Fair: or, an Enquiry after Wit, in which due respect is had to a letter concerning enthusiasm, to my Lord *** by William Wotton, London 1709 (vgl. Biogr. Brit. a. a. O.). Unter dem Pseud. verbirgt sich *Mary Astell,* die streitbarste Dame ihrer Zeit. Sie schrieb auch Schriften gegen John Norris (s. o. S. 346), an den sie zugleich ihre bek. Briefe über die Liebe Gottes richtete, gegen Dean Atterbury, Locke, Tillotson (s. o. S. 554) u. Dr. White Kennett. Das Buch erschien in 2. Aufl. anonym unter dem Titel:

An Enquiry after Wit: wherein the trifling arguing and impious raillery of the late Earl of Shaftesbury in his Letter concerning Enthusiasm, . . . are fully answered London 1722.

Monsieur Le Clerc's Extract and Judgment of the Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. Translated from the French of the 19th, 21 st and 23rd Tomes of the Bibliothèque choisie. London 1712.

Anthony Collins (vgl. o. S. 303; 463): A Discourse of Freethinking. London 1713.

A new Rehearsal, or Bays the younger; containing an examen of . . . all written by N. Rowe, also a word or two upon Mr. Popes Rape of the Lock To which is prefix'd a preface in *vindication of criticism* in general, *by the late Earl of Shaftesbury.* London 1714, Anonym. Der Verf. ist Charles Gildon (1665—1724).

Remarks on Mr. Rowe's Tragedy of the Lady Jane Gray . . . To which is prefix'd a prefatory *discourse in defense of criticism* in general. Collected from the works of the late *Earl of Shaftesbury.* 2nd ed. London 1715, Anonym.

Reflexions upon ridicule u. *The Polite Tutor,* vgl. o. S. 119.

Bernard de Mandeville (1670—1733): The Grumbling Hive, or Knaves turned Honest, London 1705. Wiederveröffentlicht mit der Inquiry into the Origin of Moral Virtue unter dem Titel: The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits containing several Discourses, to demonstrate that Human Frailties . . . may be turn'd to the Advantage of the Civil Society etc. London 1714. Die zweite Ausgabe von 1723 enthält weiterhin: An Essay on Charity and Charity Schools, und: A. Search into the Nature of Society. Von der 6. Ausg. ab, im Jahre 1729, ist dem Werke als 2. Teil ein gänzlich gegen Shaftesbury gerichtetes Dialogstück (vgl. o. S. 157) beigegeben, das darum auch in der deutschen Übersetzung des Jahres 1761 den Titel „Anti-Shaftesbury" führt. Es werden sechs Gespräche gegeben zwischen Cleomenes, Horatio und Fulvia. Abschließend urteilt Cleomenes, der gegen Horatio den Standpunkt Mandevilles vertritt, über Shaftesbury: „. . . he favour'd Deism, and, under Pretence of lashing Priestcraft and Superstition, attack'd the Bible it self; and lastly, . . . by ridiculing many Passages of Holy Writ, he seems to have endeavour'd to sap the Foundation of all reveal'd Religion, with Design of establishing Heathen Virtue on the Ruins of Christianity."

Rich. Fiddes (1671—1725): A general Treatise of Morality, form'd upon the Principles of Natural Reason only: with a preface, in answer to two essays, lately published in the Fable of the Bees; and some incidental Remarks upon an Inquiry concerning Virtue, by the Right Hon. Anthony, Earl of Shaftesbury. London 1724.

John Dennis (1657—1734): Vice and Luxury Public Mischiefs; or Remarks on the Fable of the Bees. Lond. 1724.

Francis Hutcheson (1694—1746): An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in two Treatises, in which the Principles of the Earl of Shaftesbury are explain'd and defended against the Author of the „Fable of the Bees" and the „Ideas of Moral Good and Evil" are established, according to the sentiments of the Ancient Moralists, with an Attempt to introduce a mathematical Calculation in Subjects of Morality. Glasgow 1725. 6 Aufl. bis 1772. Übersetzt von Goethes Freund Merck: Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend. Leipz. 1762. — Essay on the Nature and Conduct of the Passions; Illustrations upon the Moral Sense. London 1728. Übersetzt von Joh. Gottfried Gellius: Abhandl. von der Natur u. Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen. Liegnitz 1760. — Thoughts on Laughter (gegen Hobbes gerichtet) und: Observations on the „Fable of the Bees", in James Arbuckles „Hibernicus's Letters". Dublin 1725—27. System of Moral Philosophy 1755. Übersetzt von Lessing: Franz Hutchesons Sittenlehre der Vernunft. Leipz. 1756.

Alexander Jnnes: *Ἀρετηλογία,* an Enquiry into

the Original of Moral Virtue. Lond. 1728. — Jnnes gibt sich hier ohne Recht und Auftrag als Verf. einer Schrift, deren Ms. ihm der Autor, sein Freund Arch. Campbell, anvertraut hatte:

Archibald Campbell (1691—1756): An Enquiry into the Original of Moral Virtue, wherein it is shown (against the Author of the „Fable of the Bees etc.") that Virtue is founded in the Nature of Things etc. Lond. 1733.

Alexander Pope (1688—1744): An Essay on Criticism, London 1711. An Essay on Man. London 1733, 34.

Henry Saint-John, Viscount of *Bolingbroke* (1678—1751) Philosophical Works. London 1754—77.

James Thomson (1700—1748): Seasons. London 1730 (Summer, V. 1551 ff.)

Samuel Richardson (1689—1761): Pamela 1740. Deutsche Übers. Leipz. u. Liegn. 1763. Clarissa Harlowe 1748, 49. Deutsche Übers. Leipz. 1748 u. öfter. Göttingen 1749—68, Berlin 1908 („Engl. Romane des 18. Jahrh."). Sir Charles Grandison 1753. Deutsche Übers. Leipz. 1754, 55 u. öfter. The Complete Novels of Mr. S. R. London 1902. Vgl. Erich Schmidt: Richardson, Rousseau, Goethe.

John Balguy (1686—1748) A Letter to a Deist concerning the beauty and excellency of moral virtue and the support and improvement which it receives from the Christian Revelation 1726 u. 29. Die Schrift ist gegen Sh. gerichtet. The Foundation of Moral Goodness, 1728 wendet sich gegen Hutcheson. Balguy ist ein Schüler Clarkes.

Mattew Tindal (1653 (?)—1733): Christianity as old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature. London 1730.

George Berkeley (1685—1753): Alciphron or, The Minute Philosopher in seven dialogues. Containing an apology for the Christian Religion against those who are called Freethinkers. Dublin 1732, 2. Aufl. London im gleichen Jahre. Anonym. Zu empfehlen ist Frasers Ausg. von 1901 mit Index u. Hinweisen auf die Char. in den Fußnoten. Vgl. o. S. 157; 343; 545. Die Polemik gegen Sh. setzt sich fort in: The Theory of Vision or Visual Language, shewing the immediate Presence and Providence of a Deity, vindicated and explained. London 1733.
Eine ironische, anonyme Entgegnung auf Alciphron:

A vindication of the Reverend D[octor] B[erkele]y, from the scandalous imputation of being author of a late book, intitled: Alciphron, or the Minute Philosopher. To which is subjoined, the predictions of the late Earl of Shaftesbury concerning that book, etc. London 1734. Deutsche Übers. der Schrift Berkeleys: Alciphron ou le petit Philosophe. Das ist Schutz Schrifft für die Wahrheit der christl. Religion etc. von Wigand Kahler. Lemgo 1737.

Joseph Butler (1692—1752): The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature. To which are added two brief dissertations: 1. Of Personal Identity; 2. Of the Nature of Virtue 1736. Zusammen mit den gesammelten Predigten, Edinburgh 1804. Man beachte die Vorrede zu den Predigten. Vgl. o. S. 345 f. A. Die Bedeutsamkeit Butlers tritt hervor, wenn wir seine Leistung als den wertvollsten Versuch einer Auseinandersetzung mit Sh. bezeichnen, der von der englischen Theologie überhaupt unternommen wurde, und wenn wir uns zugleich des Einflusses erinnern, den er auf das Denken Humes ausgeübt hat.

Elisha Smith: The Cure of Deism; or, the Mediatorial scheme by Jesus Christ, the only true religion. In answer to the objections started, and to the very imperfect account of the religion of Nature, and of Christianity, given by the . . . Author of Christianity as old as the Creation, and the author of the Characteristicks. By a Country Clergyman. London 1736.

Isaac Watts (1674—1748): The Improvement of the Mind: or, a Supplement to the Art of Logick, London 1741. Das am meisten gelesene, bis zum Jahre 1868 immer wieder aufgelegte Buch des betriebsamen Theologen und geistlichen Liederdichters. P. Ziertmann fand vor dem Titel des 1. Bd. der 5. Ausg. der Char. im Brit. Mus. ein Blatt mit einem handschriftl. Zitat eingeklebt, dessen Wortlaut er in seiner Bibliogr. wiedergibt. Die Stelle ist dem „Judgement of Books" überschriebenen 5. Kap. dieses Buches entnommen aus dem Zusammenhang einer Erörterung über die deist. Lit. (5. Bd. der „Werke" 1753). Das absprechende Urteil über Sh. entspricht der allgem. Stimmung und befestigte sich noch weiterhin durch dies außerordentlich verbreitete und geachtete Buch. Gottfr. Lebrecht übertrug Supervilles franz. Übers. ins Deutsche: Die Verbesserung des Verstandes usw. Danzig 1764.

William Warburton (s. o. S. 456; 463): The divine Legation of Moses 1737—41. Gegen Deismus und gegen Sh.s Lehre von dem Test of ridicule. Man beachte besonders die Dedication to the Freethinkers.

Mark Akenside (1721—70): Sein 1. Gedicht The Virtuoso; sein Hauptwerk The Pleasures of Imagination, 1744, enthält eine poetische Darstellung und Verteidigung der Lehre Sh.s und so auch seiner Lehre von dem Test of ridicule. Deutsche Übersetzungen 1756 (vgl. Bibl. der schönen Wiss. usw. Bd. 2, 91 ff.), 1797, 1804 (vgl. o. S. 114). Entgegnung Warburtons in dessen Schrift: Remarks on Several occasional Reflections in answer to Dr. Middleton, London 1744. Der Angriff auf Akenside findet sich hier als Vorrede. Die Gegenschrift desselben Jahres: An Epistle to the Rev. Mr. Warburton, occasioned by his treatment of the author of the Pleasures of Imagination, London 1744, ist entweder von Akenside selbst oder von seinem Freunde Jeremiah Dyson. Vgl. Otto Bundt, Akensides Leben und Werke. Anglia (Halle, Niemeyer) Bd. XX.

James Harris (1709—1780). Ein Neffe Shaftesburys: Three Treatises. London 1744, 5. Aufl. 1794. Deutsche Übers. von J. G. Müchler: Drei Abhandl. über Kunst, Musik, Malerei und Poesie, und über Glückseligkeit. Danzig 1756; Übers. von J. C. F. Schulz, Halle 1780. Harris betrachtet gemäß der Lehre seines Onkels die Kunst als Kulturfaktor.

David Hume (1711—76): Treatise on human Nature, London 1739, als 2. Bd. der Essays hrsg. unter d. Titel: Inquiry concerning human understanding, 1748. Inquiry concerning Principles of Moral, 1751. The natural History of Religion, 1755. Ausg. der Werke von Green u. Grose, London 1875. Man beachte Greens Einleitung. Vgl. o. S. 518 A.

Philip Skelton (1707—87): The Candid Reader, eine Satire auf die Dichtversuche des Mathematikers Hill, auf Sh.s Rhapsodie u. Sam. Johnsons Hurlothrumbo. — Ophiomaches: or, Deism revealed etc. London 1749. (Auf Fürsprache Dav. Humes gedruckt.) Die 2. Ausg.: Deism revealed; or the attack on Christianity candidly reviewed in its real merits, as they stand in the . . . writings of Lord Herbert, Lord Shaftesbury, Hobbes, Toland, Tindal, Collins, Mandeville, Dodwell, Woolston, Morgan, Chubb, and others. London 1751. Das Buch ist in Dialogform.

Mrs. *Cockburn's* Works, London 1751, Bd. II, 268, 294.

Henry Home (vgl. o. S. 168 f.; 170; 183; 487). Essays on the principles of morality and natural religion. London 1751, Übers. von Chr. G. Rautenberg: Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit usw., Braunschweig 1768; Elements of Criticism, Lond. 1762. Basel 1795. Übers. von

Joh. Nik. Meinhard: H. Homes Grundsätze der Kritik. Leipz. 1763—66.
John Brown, nach seiner 1757 ersch. Schrift: „An Estimate of the Manners and Principles of the Times" genannt „Estimate Brown" (1715—66): *Essays on the Characteristics*. Lond. 1751. Fünf Ausg. bis 1764. Das Buch entstand auf Anregung Warburtons und besteht aus 3 Abschnitten; 1. Essay on ridicule considered as a test of truth, 2. Essay on the motives to virtue and the necessity of religious principle, 3. Essay on revealed religion and christianity. — Es erschienen alsbald Schriften zur Verteidigung Sh.s:
Charles Bulkley (1719—97); A vindication of my Lord Shaftesbury on the Subject of Ridicule, being remarks upon „Essays on the Characteristicks". London 1751. Mit Kap. 2 u. 3 von Browns Buch befaßt sich die weitere Schrift Bulkleys: A vindication of my Lord Shaftesbury, on the subject of Morality and Religion, being farther Remarks on a Book entitled „Essays on the Characteristicks". London 1752.
Animadversions on Mr. Brown's three Essays on the Characteristics. Offenbar anonym. Vgl. Biogr. Brit.[2] IV, 275, J; Brit. Biogr. VII, 444f.
Allan Ramsay, der Maler (1713—84). Von seiner Schrift über Ridicule (vgl. Biogr. Brit.[2] IV, 275) habe ich nichts gefunden. Es handelt sich wohl um einen Abschnitt in den mir unzugänglichen Essays.
Joseph Warton (1722—1800): Essay on the Genius and Writings of Pope. 1. Bd. 1757, 2. Bd. 1782. Warton vertritt gegen das klassizistische Prinzip der Korrektheit das der Elisabethanischen Phantasiekunst.
Horace Walpole (1717—97): A catalogue of the Royal and Noble Authors of England. London 1758. 2. Aufl. 1759.
Thomas Gray über Sh.: Brief an Stonehewer vom 18. Febr. 1758, Bd. I der Werke, 1814, S. 369; Adams' Dict. of Engl. Lit. S. 565. Vgl. Vorrede.
Alexander Gerard (1728—95): Essay on Taste 1759. Deutsche Übers. von K. F. Flögel: Versuch über den Geschmack. Breslau 1776.
John Leland (1691—1766): A View of the principal Deistical Writers, that have appeared in England during the last and present century. London 1754—56. Um zwei Bände erweitert (über Hume u. Bolingbroke). London 1764.
Dr. James Burnett (Lord Monboddo) (1714—99); Of the Origin and Progress of Language. Sechs Bände. London 1773—92. Ein Anhänger Sh.s. In Bd. 4, Kap 8 (S. 341—94 der 2. Aufl.) findet sich eine Analyse der „Moralisten". S. ferner Bd. 3, Kap. 14 und Bd. 4, Kap. 3.
George Campbell (1719—96): The Philosophy of Rhetoric. London 1776. Gibt Beispiele aus den Char. für Unverständlichkeit „from affectation of excellence", wobei der eine der zitierten Sätze durch falsche Interpunktion Campbells allerdings unverständlich erscheint. Bd. 2, 72ff. Ausg. New York 1841, S. 240f. Deutsche Übers.: Die Phil. der Rhetor. Berlin 1791.
William Melmoth (1710—99): De amicitia. Lond. 1777. Vgl. o. S. 463 A.
Vicesimus Knox (1752—1821): Essays moral and literary. London 1778. Bd. 2, S. 174ff. der Ausg. von 1782 lobt er Sh.s Stil und beklagt das mißgestalte System seiner Philos. und seinen Skeptizismus.
John Ogilvie (1733—1813): An Inquiry into the Causes of the Infidelity and Scepticism of the Times with occasional observations on the Writings of Herbert, Shaftesbury, Bolingbroke, Hume, Gibbon, Toulmin, etc. London 1783. Wendet sich hauptsächlich gegen Sh.s Lehre von dem Test of Ridicule.
Hugh Blair (1718—1800): Lectures on Rhetoric and Belles Lettres. 1783. Der Index der mir vorliegenden 3. Ausg. (1787) gibt die Stellen an, wo von Sh. gehandelt wird. Blair spricht ausführlich von Stil und Charakter des Philosophen. Da er gleichzeitig Geistlicher u. Dr. der Theol., versteht sich sein Urteil von selbst. 1808 erschien die 10. Ausg.
Dugald Stewart (1753—1828): Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh 1828 (6. u. 7. Bd. der Werke 1854—60). Für ein Verständnis des Gegensatzes Locke-Sh. (vgl. übrigens Lockes Essay, book 1, chapt 3, sect. 13) sind die Ausführungen Stewarts besonders beachtenswert.
James Mackintosh (1765—1832), einer der ersten englischen Kantkenner: Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Suppl. der Encyclop. Brit. u. gleichzeit. Separatdruck. London 1830. Mit einer Vorrede Whewells Lond. 1836. 10. Ausg. Edinburgh 1872.
William Whewell (1794—1866), s. Z. einer der besten Kenner deutscher Philos. u. Lit. in England: Lectures on the History of Moral Philosophy in England 1852. Erweiterte Ausg. 1862.
Henry Thomas Buckle (1821—62): History of Civilization in England, 1. Bd. London 1857. 2. Bd. 1861. Als Ausg. in 3 Bänden 1866. Interessant sind besonders auch Buckles Nachweise der geistigen Abhängigkeit Frankreichs von England, Bd. 3, Kap. 92. Deutsche Übers. 1860. Vgl. o. S. 24; 41.
Adam Storey Farrar: Bampton Lectures, A Critical History of Free Thought. Lond. 1862.
Will. Edw. Hartpole Lecky (1838—1903): History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe. London 1865. Deutsche Übers. von Jolowicz. Leipzig 1873. Hier Bd. 1, 137 s. Urteil über Sh. Vgl. Vorrede. History of England in the Eighteenth Century, 8 Bde. 1878—1890.
Philip Henry Stanhope (1805—1875). Ein Nachfahr des mit Sh. befreundeten Generals St.: History of England, comprising the reign of Queen Anne until the peace of Utrecht. London 1870, 1908. Vgl. o. S. 48.
S. L. Laurie: Notes expository and critical on a certain British theory of morals. Lond. 1868.
Leslie Stephen (1832—1904): „Shaftesburys Characteristics" in Frasers Magaz. Bd. 87, 76—93 (1873). Essays on Freethinking and Plainspeaking. Lond. 1873, 1907. — History of English Thought in the 18. century. Lond. 1876. — „Cooper 3. Earl of Sh." in Dict. of Nat. Biogr. 1887. Vgl. Vorrede.
Henry Sidgwick (1838—99): Methods of Ethics. London 1874. — History of Ethics. Lond. 1902.
J. Fox Bourne: The Life of Locke. Lond. 1876.
Thomas Fowler: Shaftesbury and Hutcheson. London 1882. „Shaftesbury" in Encyclop. Brit.
Lowrey: The philosophy of Ralph Cudworth. New York 1884.
James Martineau (1805—1900): Types of ethical theory. Oxford 1885, Bd. 2, 449—73. 3. revid. Ausg. 1891, S. 487—513.
Edwin Hodder: The life and work of the seventh Earl of Shaftesbury. London 1886. 87. In dem ersten der drei Bände wird von dem dritten Grafen gehandelt.
John Hunt: Religious Thought in England from the Reformation to the end of the last century. London 1896. Bd. 2, 342ff. Ferner ein Artikel in Contemp. Rev. 8, 514ff.
John M. Robertson: Pioneer Humanists. London 1907. Der hier gegebene Aufsatz über Sh. ist ein Abdruck der Einleitung zu des Verf. Ausg. der Char. von 1900.
A. Lyons: Shaftesburys ethical principle of adaptation to universal harmony 1909.
William Guild Howard: Laokoon; Lessing, Herder, Goethe. New York 1910.
C. Elson: Wieland and Shaftesbury. Columbia University Press. 1913.

Nachschlagewerke und Zeitschriften:
General Dictionairy, historical and critical. Lond. 1734—41. (Nach Bayles Dict. gearbeitet.) Der von Thomas Birch gelieferte Artikel über Sh. (Cooper) ist im wesentlichen ein Auszug aus der von dem Sohne verfaßten und von Rand erstmals vollständig veröffentlichten Lebensbeschreibung und wurde auch von dem vierten Grafen durchgesehen. Kippis sagt in der Biogr. Brit.: „The article . . . was written by the late Earl, as he himself informed the present Biographer."
Biographia Britannica. London 1747—66. Ein kurzer Artikel über Sh. findet sich im Supplement. In der unvollständig gebliebenen 2. Ausg. (1778—93) findet sich ein ausführlicher Artikel von Andrew Kippis (Bd. IV, 1789), der das Wesentliche aus den Mitteilungen des Gen. Dict. übernimmt und zugleich eine Betrachtung anstellt über das literarische Schicksal des Philosophen. Es wird die Erwartung ausgesprochen, daß der Autor der Inquiry, der Moralisten und des Soliloquy noch einmal die billige Würdigung finden werde. Vgl. Vorrede.
British Biography, Bd. VII, 445. Eine absprechende Beurteilung Sh.s durch einen gewissen Jortin.
General Biography, Bd. 3, 1803 bringt einen im wesentlichen auf der Biogr. Brit. beruhenden sympathisch gehaltenen Artikel über Sh. von Thomas Morgan.
New General Biographical Dictionary, London 1848, gibt lediglich einen kurzen Lebensabriß.
Encyclopaedia Britannica. 9. Aufl. 1875—89. „Shaftesbury" von Thomas Fowler, dem Verf. der Monogr. Sh.-Hutcheson.
Dictionary of National Biography, Bd. 12, 130—33, London 1887, hat einen lesenswerten Artikel aus der Feder Leslie Stephens, des ersten Redakteurs des Dict.
Guardian Nr. 126 (5. Aug. 1713). „Moral Attraction" von George Berkeley.
Hibernicus's Letters 1725—27: Hutcheson, Thoughts on Laughter; Observations on the „Fable of the Bees".
British and Foreign Evangelical Review. Edinburgh 1864: Shaftesbury von Jos. Mc Cosh. Von Rand übernommen, mir unerreichbar, 3. oder 7. Graf Sh.?
Contemporary Review, Bd. 8, 514—34 (1868): Third Earl of Shaftesbury von John Hunt.
Frasers Magazine for town and country, Bd. 87, 76—93 (1873): Shaftesburys Characteristics von Leslie Stephen.
Dublin University Magazine, Bd. 91, 134 ff. (1877): Shaftesbury and his Critics.
Westminster Review, New Series vol. 63, 71—97 (1883): Shaftesbury as a moral philosopher.
Philosophical Review, Bd. 5, 24—35 (1896): The relation of Shaftesbury and Hutcheson to utilitarianism von Ernest Albee.
Mind, New Series, Bd. 3 (1899) S. 194—215: James Arbuckle (Herausgeber von Hibernicus's Letters) and his relation to the Molesworth-Shaftesbury school von W. R. Scott. — Bd. 21, Nr. 83 (1912) S. 371—398: The ethical system of Richard Cumberland and its place in the history of British ethics. (1. The system, 2. The influence of Cumberland upon Clarke and Shaftesbury, 3. Cumberlands predecessors.) von Frank Chapman Sharp.
American Journal of Psychology, Bd. 12, 458—91 (1901): Influence of the Idea of aesthetic Proportion on the Ethics of Shaftesbury von M. F. Libby. Eine gute, wie es scheint, aus der Schule Max Dessoirs stammende Arbeit.
International Journal of Ethics, Bd. 19, 488—94 (1909): The ethical Element in Wit and Humour von Bradley Gilman. Vgl. o. S. 143 f.

VII. AUS DER DEUTSCHEN LITERATUR.

Joh. Ulrich König (1688—1744): Untersuchung von dem guten Geschmack in der Dicht- und Redekunst (als Beigabe in: Des Freiherrn von Canitz Gedichte usw. Leipz. u. Berlin 1727).
Joh. Joach. Spalding (1714—1804): Die Bestimmung des Menschen. Leipz. 1748 u. öfter. Neudruck Gießen 1908.
Joh. Georg Sulzer (1720—79): Unterredungen über die Schönheit der Natur. Berlin 1750; 70; 74. — Allg. Theorie der schön. Künste. Leipz. 1771—74.
Christ. Fr. von Blankenburg (1744—96): Neuausgabe von Sulzers Allg. Theorie usw. mit literar. Zusätzen. Leipz. 1786—87. — Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens. Altenburg 1772. Ich vermochte das Buch nicht aufzutreiben.
Georg Wilh. Alberti (1723—58): Briefe betreffend den allerneuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Groß-Brittanien. In vier Teilen. Hannover 1752—54. Die Sammlung enthält 70 Briefe und einen Anhang. Von Sh. wird gehandelt im 2. Teile, u. zwar im 26. 28. 29. Brief. Die Vorrede zu diesem, dem englischen Deismus gewidmeten Teile gibt einen kurzen Lebensabriß. S. 453 sagt Alberti: „Ich habe seine Characteristics mit möglichster Aufmerksamkeit gelesen, weil man so viel Werks davon macht und sie auch in Auctionen nicht unter fünf Talern verkauft worden." A. behandelt Sh. als einen der vornehmsten Deisten und als den „Grund" des Deismus gibt er „ein verdorben Herz und eine herrschende Leidenschaft" an. Zur „Deisterey" ward Sh. verleitet, weil er nicht von Gott, sondern allein von sich selbst abhangen wollte.
Friedrich Christoph Oetinger (1 2—82): Inquisitio in sensum communem rationem etc. Tubingae 1753. — Die Wahrheit des sensus communis in den erklärten Sprüchen Salomonis. Stuttg. 1753 u. 81. — Theologia ex idea vitae deducta. Frankf. u. Leipz. 1765. Bezeichnend ist der Titel des sog. Weinsberger Predigtbuchs (1759): „Reden nach dem allgemeinen Wahrheitsgefühl." Vgl. Vorrede u. o. S. 117 f., 127 ff., 147. Werke Tübingen 1783, Reutlingen 1853.
G. E. Lessing u. *M. Mendelssohn*: Pope ein Metaphysiker! Danzig (Berlin) 1755.
Justus Möser (1720—94): Der Werth wohlgewogener Neigungen und Leidenschaften. Hannover 1756, Bremen 1777. Vermischte Schriften, 1. Teil.
Anti-Shaftesbury oder die Entlarvte Eitelkeit der Selbstliebe u. Ruhmsucht. In philosophischen Gesprächen nach dem Engländischen. Frankfurt am Mayn bei Joh. Gottlieb Garbe 1761. Im gleichen Jahre erschien eine 2. Aufl. Ein Bienenkorb auf dem Titelblatt weist auf die englische Vorlage hin. (S. o. unter Mandeville.) Ein „Vorbericht" ist Just German von Freystein unterzeichnet. Das Buch wird von Mendelssohn in dem 194. u. 195. der „Briefe die Neueste Litteratur betreffend" (12. Teil, S. 239—54, Berlin 1762) besprochen. In der Inhaltsangabe wird gesagt: „Der Übersetzer des sogenannten Antishaftesbury ist entweder selbst betrogen worden oder hat seine Leser zum besten haben wollen, wenn er den zweyten Theil der Fabel von den Bienen für eine Verteidigung der Religion ausgibt. — Daß er ein sehr elender Übersetzer sey, wird der Kürze wegen, bloß durch eine Anzahl Stellen bewiesen, die im Deutschen gerade das Gegentheil von der Urkunde sagen." Das Buch scheint selten; ein Exemplar befindet sich auf der Kgl. Hof- u. Staatsbibl. in München sowie auf der dortigen Universitätsbibliothek.

Gottfried Herder: Die Stellen, an denen H. ausdrücklich von Sh. handelt, sind in dem Namenregister der Ausg. Suphan, Bd. 33, 144, angegeben.

Schleiermacher (1768–1834): Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. S. 54f. Sh. wird gegen Sch. verteidigt durch dessen Schüler:

Heinrich Ritter (1791—1869): Gesch. der Philos. 11. Teil. Hamburg 1852. S. 535—88. Vgl. S. 584f. Vgl. Vorrede.

Karl Friedr. Stäudlin (1761—1826): Gesch. der christl. Moral. Göttingen 1808; Gesch. der Moralphilos. Hannover 1822; Gesch. der Lehren und Vorstellungen von der Freundschaft. Hannover 1826. Vgl. o. S. 461, 463, 518.

Johann Eduard Erdmann (1805—92): Versuch einer wiss. Darstellung der Gesch. der neueren Philos. II, 1. Leipzig 1840. S. 124—38.

Imanuel Herm. Fichte (1796—1879): System der Ethik. Leipzig 1850, 51. Bd. 1, 538ff. Vgl. Vorrede.

Eduard Zeller (1814—1908): Gesch. der deutschen Philos. München 1873. S. 394f. Vgl. Vorrede.

Friedrich Jodl: Gesch. der Ethik in der neueren Philos. Stuttgart 1882. Bd. 1, 169ff.

K. Heinr. Frh. v. Stein (1857—87); Entstehung der neueren Ästhetik. Stuttg. 1886. Die geistige Existenz Steins ist auf den Gedanken der ästhetischen Erziehung gegründet.

Rob. Sommer: Grundzüge einer Gesch. der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg 1892.

Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Gesch. der Philos. 4. Aufl. Tübing. 1907.

Friedr. Braitmaier: Geschichte der poetischen Theorie u. Kritik von den Diskursen der Maler bis auf Lessing. Frauenfeld 1888—89.

Friedr. Christoph Schlosser (1776—1861): Gesch. des 18. Jahrh. 1. Bd. 3. Aufl. Heidelberg 1843. S. 418—27. — Archiv für Gesch. u. Lit. Bd. 2. — Die ungerechte Beurteilung Sh.s beruht zu einem Teile auf Schlossers bekannter Abneigung gegen den Adel, zum andern Teil auf mangelnder Kenntnis des Philosophen, wie es sich auch durch Unkenntnis erklärt, wenn Schlossers Urteil von dem Philosophen des raffinierten Egoismus bis zur Stunde nachgesprochen wird. Den stärksten Gegensatz zu Sch. bildet:

Hermann Hettner (1821—82): Literaturgeschichte des 18. Jahrh. 1. Teil: Die engl. Lit. von 1660—1770. Braunschweig 1856, 5. Aufl. 1894. Vgl. Vorrede.

Karl Biedermann (1812—1901): Deutschland im 18. Jahrh. Leipz. 1854—80.

G. V. Lechler: Gesch. d. engl. Deismus. Stuttg. u. Tübingen 1841.

Heinrich Ludw. Wilh. von Stein (1833—96): Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Untersuchungen über das System des Platon u. sein Verhältnis zur späteren Theologie u. Philosophie. Göttingen 1861—75. Vgl. o. S. 69; 236.

Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus 1865. Bd. 1, 306ff. (8. Aufl.)

Max Heinze: Lehre vom Logos in der griech. Philos. Oldenburg 1872. Vgl. o. S. 204.

Anathon Aal: Der Logos. Gesch. seiner Entwicklung in der griech. Philos. und der christl. Lit. Leipzig 1899. Vgl. o. S. 204.

Gideon Spicker: Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury. Freiburg i. B. 1872. Vgl. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus. Leipzig 1908. Bd. I, S. 411 A.; Leslie Stephen, Essays on Freethinking usw. am Eingang seines Kap. über Sh.; Wolff in der Einl. zu seiner Übers. der „Moralisten". Spickers Buch ist ein menschliches Dokument. Der engl. Philosoph war dem deutschen Kapuziner, ähnlich wie so vielen Deutschen des 18. Jahrh., zu einem Erlebnis der Freiheit geworden, von dem er in seinem Buche Zeugnis gibt.

Georg von Giżycki: Die Philosophie Shaftesburys. Leipzig u. Heidelberg 1876. Vgl. A. Riehl, Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. Bd. 1, 440ff.; Westminster Review Nr. 211, S. 227 (Jan. 1877); Philos. Monatshefte. Bd. 13, 459 (1877); Zeitschrift für Philos. u. philos. Krit. Bd. 70, 173; Rev. Philos. Bd. 6, 421 (1878). — Die Ethik Humes. Breslau 1878. S. 12 antwortet G. auf die Kritik in der Westm. Rev. Vgl. Vorrede.

Erich Schmidt: Richardson, Rousseau, Goethe. Ein Beitrag zur Gesch. des Romans im 18. Jahrh. Jena 1875.

Edmund Pfleiderer: Zur Ehrenrettung des Eudämonismus. Tübinger Universitätsschriften 1879.

Adolf Frey: Albrecht von Haller u. seine Bedeutung für die deutsche Literatur. Leipzig 1879.

Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers. 1. Bd. Berlin 1870. Vgl. o. S. 8. — Das Schaffen des Dichters, Bausteine zu einer Poetik, in Philos. Aufsätze. Zeller gewidmet, Leipzig 1887. Vgl. o. S. 253. — Das Erlebnis u. die Dichtung. Leipzig 1906. Vgl. o. S. 71.

Gustav Zart: Einfluß der englischen Philos. seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh. Berlin 1881.

Georg Frh. v. Hertling: John Locke u. die Schule von Cambridge. Freiburg i. B. 1892.

Fr. Pomezny: Grazie u. Grazien in der deutschen Lit. des 18. Jahrh. Hamb. u. Leipz. 1900.

Oskar Walzel: Einleitung zu Schillers philos. Schriften, Bd. 11 u. 12 der Säkular-Ausg. Stuttg. 1905; Einl. zu Goethes Schriften zur Lit. Bd. 36 der Säk.-Ausg. Vgl. o. S. 253.

G. Jacoby: Herders u. Kants Ästhetik, Leipz. 1907.

Arthur Drews: Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907.

Karl Paul Hasse: Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit. Leipzig 1909.

Hermann Jäger: Die gemeinsame Wurzel der Kunst, Moral u. Wiss. Ein Beitrag zur Anwendung der Entwicklungslehre auf den menschlichen Geist. Berlin 1909.

Eduard Spranger: Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909. Vgl. Vorrede.

Schriften aus Anlaß der Walter-Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft (vgl. 14. Bd. der Kantstudien, Jahrgang 1909, S. 313ff.):

Joseph Kremer: Das Problem der Theodizee in der Philos. u. Lit. des 18. Jahrh. mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Kantstudien, Erg.-Heft 13. Berlin 1909. Vgl. Vorrede.

O. Lempp: Das Problem der Theodizee usw. Leipzig 1910.

Richard Wegener: Das Problem der Theodizee usw. Halle 1909.

Karl Wollf: Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philos. u. Lit. des 18. Jahrh. Leipzig 1909.

Dissertationen:

Fritz Rehorn: Moral Sense und Moral Principle. Bonn 1882.

H. Schuster: Friedrich v. Hagedorn u. seine Bedeutung für die deutsche Lit. Leipzig 1882.

Georg Bondi: Das Verhältnis von Hallers philos. Gedichten zu der Philos. seiner Zeit. Leipzig 1891.

Fr. E. Spaulding: R. Cumberland als Begründer der engl. Ethik. Leipzig 1894.

Paul Vater: Pope und Shaftesbury. Halle 1897. V. irrt (S. 6), wenn er Pierre Coste als Lehrer Sh.s bezeichnet und wenn er (S. 30) bei der von Sh. erwähnten „Art of Poetry" an Pope denkt. Vgl. o. S. 418f.

Irwin Clifton Hatch: Der Einfluß Shaftesburys auf Herder. Breslau 1901.

H. E. Jenny: Haller als Philosoph. Bern 1902.

Alfred Sternbeck: Shaftesbury über Natur, Gott und Religion. Erlanger Diss. Berlin 1904.

John Martin: Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume. Halle 1905.
Fr. Klingenspor: Montaigne und Shaftesbury in ihrer praktischen Philosophie. Erlanger Diss. Braunschweig 1908.
Karl Wollf: Das Theodizee-Problem in der Philos. u. Lit. des 18. Jahrh. Berlin 1909.
H. Grudzinski: Shaftesburys Einfluß auf Chr. M. Wieland. Mit einer Einleitung über den Einfluß Shaftesburys auf die deutsche Lit. bis 1760. Breslauer Diss. Stuttgart 1912. Vollst. als Heft 34 in Bresl. Beiträge zur Lit.-Gesch. Neuere Folge. Stuttg. 1913.
A. Bacherach: Shaftesburys Optimismus u. sein Verhältnis zum Leibnizschen. Straßburg 1912.
Aus Zeitschriften usw.:
Joh. Chr. Stockhausen (1725–84) empfiehlt in seinem Kritischen Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für den Liebhaber der Philosophie und der schönen Wissenschaften, Berlin 1758, Sh.s Char. als „auch gut";
Die Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, Bd. 4, 1. Stück, 1761, tadelt in der Einleitung zu der Übers. des Hercules-Aufsatzes die Gleichgültigkeit dieser Empfehlung u. zählt die Char. den unsterblichen Werken bei. (Vgl. o. S. 558.)
Herders Adrastea. Leipz. 1801–03. 1. Bd., 2. Stück, Nummer 11: Wilhelm von Oranien. Engl. Kirche usw. 12: John Locke. Die Freidenker usw. 13: Shaftesburi. Principium der Tugend usw. 14: Shaftesburi. Geist u. Frohsinn usw. 15: Glänzendes Quindecennium der Königinn Anna usw. Ausg. Suphan Bd. 23, 119 ff. Vgl. Wieland: Neuer teutscher Merkur Jahrg. 1802 Bd. I, 277 ff. Siehe Vorrede.
Hirsching, Hist. litt. Handb. Bd. 12, 1809, gibt im wesentlichen Herders Urteil wieder und wiederholt die Kritik Blairs.
Arch. für Gesch. u. Lit. 2. Bd. Frankf. 1831. S. 1–52. Fr. Chr. Schlosser: Über die Entstehung der den Franzosen des 18. Jahrh. vorgeworfenen Widersetzung gegen die in Beziehung auf Staatswesen u. Kirche in Europa geltenden Grundsätze.
Zeitschrift für exakte Philos. 9. Bd., 3. Heft. 1871. Chr. A. Thilo: Die englischen Moralisten.
Verhandlungen der 36. Versammlung deutscher Philologen usw. Leipzig 1883. S. 95 ff. Max Koch: Über die Beziehungen der engl. Lit. zu der deutsch.
Deutsche Rundschau. Augustheft 1892. W. Dilthey: Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. Vgl. o. S. 168.
Archiv für Gesch. der Philos. 2. Bd. 1888. W. Dilthey: Zu Goethes Philos. der Natur. — Bd. 4—7 (1891—94). W. Dilthey: Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh. — Das natürl. System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. — Giordano Bruno und Spinoza. — Die Autonomie des Denkens usw. — Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes. — Im 25. Bd. des Archivs (1912) gibt Hans Zeeck eine Zusammenstellung der Schriften Diltheys. Die Archiv-Aufsätze finden sich in dem 2. Bd. der gesammelten Schriften bei B. G. Teubner, Leipzig 1912.
Jahresbericht d. mähr. Landes-Oberrealschule in Neutitschein 1897. Karl Woynar: Das Verhältnis der praktischen Philosophie Herbarts zu d. engl. Moralphilosophen Shaftesbury, Hutcheson und Hume, mit besonderer Berücksichtigung der ethischen Idee des Wohlwollens.
Archiv für system. Philos. Bd. 16, 93 ff. Kühl-Claassen: Das Problem der Form in der Ethik.
Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. u. Soziologie. 1908. Bd. 32, 435 ff. Rich. Müller-Freienfels: Die Bedeutung des Ästhetischen für die Ethik.
Archiv für das Studium der neueren Sprachen. 1908. Bd. 120, 157 ff. H. Schneider: Goethes Prosahymne „Die Natur".
Germanisch-Romanische Monatshefte. Jahrg. 1909. S. 145 ff.: Rudolf Unger: Zur neueren Herderforschung. S. 416 ff.: Oskar F. Walzel: Shaftesbury und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrh. Vgl. Vorrede. — Jahrg. 1912. S. 17: Friedrich Wagschal: Goethes und Byrons Prometheusdichtungen.
Neue Jahrbücher für das klass. Altert. usw. Jahrg. 1910. S. 40 ff.: Oskar F. Walzel: Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe. Vgl. Lit. Echo 13, 1419.
Wiss. Beilage zum Jahresbericht der Hohenzollernschule zu Schöneberg. Ostern 1912. Paul Peisert: Diderots ethische Anschauungen im Zusammenhang mit seinen allg. philos. Prinzipien und unter besonderer Berücksichtigung seiner Abhängigkeit von Shaftesbury. Ein erster Beitrag. Dr. Peisert fiel.
Frankfurter Zeitung. 15. Febr. 1913. A. Bacharach: Shaftesbury und sein Einfluß auf das deutsche Geistesleben. — Es ist das meines Wissens der einzige Artikel, der in Deutschland zu dem zweihundertjährigen Todestag des Philosophen erschienen ist.

VIII. AUS FRANZÖSISCHER UND ANDERER LITERATUR.

Bibliothèque choisie: Besprechungen der Schriften Sh.s durch den Herausgeber Jean Le Clerc. Bd. 19 (1709): Brief über den Enthusiasmus, „Moralisten", die der Rezensent für kaum übersetzbar hält, „Sensus communis". Bd. 21 (1710): 20 Seiten Besprechung des „Soliloquy". Bd. 23 (1711): 80 Seiten Besprech. der Char.
Des Maizeaux: Recueil de diverses pièces sur la philos., la relig. nat., l'hist., le math., etc. par Mrs. *Leibniz*, Clarke, Newton, et autres Autheurs célèbres. Amst. 1720, 2. Ausg. 1740. — Nachdem Leibniz die franz. Übers. des Briefes über den Enthus. vom Jahre 1709 gelesen hatte, schrieb er den Aufsatz: Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé Lettre sur l'Enthousiasm, publié à la Haye en 1709 où l'on montre l'usage de la Raillerie. Diesen Aufsatz bringt Des Maizeaux, Bd. 2, 245 ff., zum Abdruck unter Weglassung des Zusatzes „où l'on etc." im Titel. 1711 schickte Sh. seine Char. an Leibniz, den er sehr schätzte, mit der Bitte um sein „sentiment". So entstand der andere Aufsatz: Jugement sur les Œuvres de M. Le Comte De Shaftesbury etc., den Leibniz 1712 an Sh. nach Neapel sandte, und den Des Maiz., Bd. 2, 269 ff., zum Abdruck bringt. Man vgl. den Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste Gerhardt, Ausg. der Werke Bd. 3, 379 ff., wo die Besprechungen als Beilagen gegeben sind. Vgl. o. S. 558.
Lettres de Mr. Bayle. Rotterd. 1714, Amst. 1729. — Dictionaire, Suppl.: eine Übers. der Lebensbeschreibung Sh.s aus dem General Dict.
Diderot: Pensées Philosophiques. Paris 1746.
Voltaire: Lettres philosophiques sur les Anglais. Paris 1731. Sur l'homme, 1738 Siècle de Louis XIV. Frankf. 1751. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations 1756.
Paul Janet: De Plasticâ Naturae Vitâ etc. Paris 1848. Vgl. o. S. 236.
Revue des deux mondes. 15. Nov. 1862. Bd. 42, 449–84. Charles François Marie de Remusat (1797–1875): Characteristics de Shaftesbury.
L. M. Waern: Shaftesburys dygdelära. Upsala 1875.
Joh. Diderik Bierens de Haan: De Beteeknis van Shaftesbury in de engelsche Ethik. Utrecht 1891.

(Siehe die Anzeige „Klassische Prosa" auf S. 1.)

